# GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGELS WERKE...

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ...




B 10
1
303



# Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

# Vorlesungen

über die

# Geschichte der Philosophie.

---

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

---

Dritter Band.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich, nicht abhalten zu lassen, die Metaphysik, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Kant.

---



---

Berlin, 1836.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

# Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.



Funfzehnter Band.

*Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.*
Sophocles.



Berlin, 1836.
Verlag von Duncker und Humblot.

# Inhalt des dritten Bandes.

## Erster Theil.

### Geschichte der griechischen Philosophie.

(Schluß.)



## Zweiter Theil.

### Philosophie des Mittelalters.

Seite.

# Dritter Theil.

## Neuere Philosophie.

Der

# Geschichte der Philosophie

## erster Theil.

---

## Griechische Philosophie.

(Schluß.)

# Dritter Abschnitt.

## Dritte Periode: Neuplatoniker.

Der Skepticismus ist Vernichtung der bestimmten Principien. Im Stoicismus und Epikureismus sahen wir die bestimmten Prinzipien in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt; der Eine Gegensatz ist die Quelle, das Princip aller Gegensätze. Der Skepticismus ist das Nichts dieser als absolut aufgehobenen Gegensätze; so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind. Die Idee muß jetzt als in sich konkrete zum Bewußtseyn kommen.

Dieß Dritte ist nun, als das Dritte, das Resultat des ganzen Vorhergehenden. Mit diesem Dritten, was das Konkrete ist, geht eine ganz andere Epoche an. Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, das Wegwerfen des Kriterium's, des subjektiven Erkennens, überhaupt endlicher Prinzipien; denn auf diese geht das Interesse des Kriterium's. Es ist dieß Dritte die Gestalt der Philosophie, die mit dem Christenthume, mit dieser Revolution, die sich in der Welt gemacht hat, auf das Engste zusammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben, war jene Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich, diese unendliche Subjektivität ohne Objektivität, der Skepticismus, dieß rein negative Verhalten gegen alles äußerliche Daseyn, Erkenntniß, gegen alles Bestimmte, Geltende, Feste, Wahre. Diese Rückkehr in das subjektive Bewußtseyn ist eine Befriedigung in sich selbst, aber eine Befriedigung durch das Aufgeben alles Bestimmten,

durch die Flucht in die reine unendliche Abstraktion in sich. Dieß Aufgeben alles Objektiven ist der letzte Standpunkt; es ist die absolute Armuth an allem Inhalte, vollkommenes Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres seyn soll. Es ist bemerklich gemacht, daß das stoische und epikureische System daßelbe Resultat und Ziel haben; aber im Skepticismus ist diese Entäußerung alles Bestimmten vollendet, und damit ist gesetzt die vollkommene Erinnerung, Innerlichmachung.

Die Philosophie hatte den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtseyn in seinem Denken als das Absolute wußte; aber sie verwarf nunmehr dessen subjektive, endliche Stellung und Differenz gegen ein (nichtiges) äußeres Objekt, erfaßte in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtseyn hiervon, das im Geiste der Welt sich ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus. Es geschah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund platonischer, aber auch aristotelischer und pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese Idee, die in die Menschen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Aussehn der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Diese Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewußtseyn ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtseyn hat, — dieß Prinzip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseyns und der Bildung an. Dieß Princip ist als allgemeines Rechtsprincip, daß der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als von Allen anerkanntes Wesen, als allgemein an und für sich gelte.

Was das Aeußerliche, Politische anbetrifft, so ist es die Form der Philosophie in der römischen Welt. Der Charakter

der römischen Welt ist die abstrakte Allgemeinheit gewesen, die als Macht diese kalte Herrschaft ist, in der alle besonderen Individualitäten, individuellen Volksgeister aufgehoben worden sind, alle Schönheit zerstört ist. Wir sehen Leblosigkeit; die römische Kultur ist selbst dieß, ohne lebendige Innerlichkeit sich zum Bewußtseyn zu bringen. Die Dichtkunst ist nicht eigenthümlich, — entlehnt; ebenso Philosophie. Sie ist Verstandes-Philosophie, so Cicero's Philosophie; er hat, wie wenig Philosophen, gänzliche Bewußtlosigkeit über die Natur des Zustands seines Staats. Die Römermacht ist der reale Skepticismus. Die Welt in ihrer Existenz hat sich nun in zwei Theile getheilt, einer Seits die Atome, die Privatleute, und anderer Seits ein äußerliches Band derselben; und dieß nur äußerliche Band ist die Herrschaft, die Gewalt als solche, und ebenso verlegt in das Eins eines Subjekts, in den Kaiser. Es ist die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äußeren Lebens; es ist das Zurückziehn in's Privatleben, in Privatzwecke, Interessen. So ist es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was sich auf das Eigenthum der einzelnen Person bezieht. Diesen Charakter der abstrakten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden ist mit der Vereinzelung der Atomistik, sehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; Beides entspricht sich ganz und gar.

Von hier nun ist es, daß der Geist weiter geht, einen Bruch in sich macht, aus seiner Subjektivität wieder herausgeht zum Objektiven, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität, zu einer Objektivität, die im Geist und in der Wahrheit ist, die nicht in äußerlicher Gestalt einzelner Gegenstände ist, nicht in der Form von Pflichten, einzelner Moralität, sondern absolute Objektivität, die aber, wie gesagt, aus dem Geist geboren ist und der wahrhaften Wahrheit. Oder mit anderen Worten, es ist die Rückkehr zu Gott einer Seits, anderer Seits das Verhältniß, die Manifestation, Erscheinung Gottes für den Men-

schen, wie er an und für sich ist in seiner Wahrheit, wie er für den Geist ist. Dieß ist der Uebergang, daß das Objektive sich, der Geist, wiederherstellt, daß die Objektivität des Denkens, die sich nur subjektiv erfaßt hat, sich gegenständlich wird.

In der römischen Welt ist mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der schlechten Gegenwart in den Geist sich zurückzuziehen, und hier das zu suchen, was dort nicht mehr ist. In der griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz eingetreten über diesen Bruch, sich in sich selbst zurückzuziehen. Diese Philosophien sind so Momente, nicht bloß von der Entwickelung der Vernunft, sondern auch von der der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht. Die götterlose, rechtlose und unsittliche Welt treibt den Geist in sich zurück. In Rom dringen alle jene mysteriösen Kulte ein; aber die ächte Befreiung des Geistes ist im Christenthum erschienen, in ihm kommt der Geist zu sich und zu seinem Wesen.

In anderen Gestalten aber ist hier Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß sie gar nichts mehr für sich, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der ein Magier sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. (Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. s. f. gegeben; wo nicht unterschieden göttliches Wissen als Wissen des Ewigen und Zufälligen war.). Es gehört hierher der Wunderglaube, nicht daß die Götter Wunder thun, sondern die Menschen, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite. Mit diesem Unglauben an die gegenwärtige Natur ist eben so der Unglaube an das Vergangene (die Geschichte) vorhanden, daß es nur dieß gewesen sey, was es war. Alle Geschichte der Römer, Griechen, Juden, ihre Mythologie und wirkliche Geschichte, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung; sie sind ein

in sich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Wesen, und einen leeren Buchstaben, der ihre Wirklichkeit ist. Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart, verlernt. Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, sie lügen an Einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren. Andere verlassen die Welt, weil sie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in sich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon sich versammeln, so stürzen alle Religionen in Eine, alle Vorstellungsarten absorbiren sich in Einer. Sie ist diese, daß das Selbstbewußtseyn — ein wirklicher Mensch — das absolute Wesen ist. Was das absolute Wesen ist, wird ihm jetzt geoffenbart: es ist ein Mensch, noch nicht der Mensch oder das Selbstbewußtseyn überhaupt.

Die Eine Form dieses konkreten Princips ist also die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in sich. Das ist die Form des Geistes überhaupt; nur als in sich sich bestimmendes Denken hat der Geist Sinn. Das ist reine Identität des Denkens, das sich weiß, sich in sich unterscheidet, und nach der Seite dieses Unterschiedes sich bestimmt, darin aber vollkommen durchsichtige Einheit mit sich selbst bleibt. Das ist das Konkrete. Daß das Absolute jetzt in der Weise des Selbstbewußtseyns gewußt wird, so daß die Bestimmungen in allen Formen entwickelt sind, das ist ein wirkliches Selbstbewußtseyn. Diese Sphäre gehört nicht hierher. Das ist die Sphäre der Religion, die in einem diesen Menschen das Göttliche weiß.

Dieß daß das Selbstbewußtseyn das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewußtseyn ist, dieß Wissen ist jetzt der Weltgeist. Er ist dieß Wissen, aber weiß dieß Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d. h. dieses Wesen ist ihm wohl absolutes Selbstbewußtseyn, aber es ist in seyen-

der Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und an einem bestimmten Orte, ist ihm dieser absolute Geist, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseyns; oder das Selbstbewußtseyn ist noch nicht erkannt. Als gedachte Unmittelbarkeit, Unmittelbarkeit des Gedankens, ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewußtseyn, oder als innere Anschauung, — eine Anschauung, wie wir Bilder gegenwärtig im Geiste haben.

Die andere Form ist, daß dieß Konkrete in abstrakterer Weise aufgefaßt wird, im Gedanken. Indem der Gedanke abstrakt ist, geht ihm noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muß auch die natürliche Seite haben; diese Seite fehlt noch in dieser Gestalt der Philosophie. Diese ist ein Fortschritt, den der Geist in seinem Selbstbewußtseyn that; dieser ist nicht allein auf philosophische Entwickelung eingeschränkt. Er ist auch Umschlagen der Weltgeschichte, im Mysterium, im Innersten; in der Philosophie mußte er ebenso nothwendig erfolgen.

Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im Denken, in Begriffen ausgesprochen worden, aber Theils wie im Selbstbewußtseyn als absolutes Wesen unmittelbar seyend, fällt in die Philosophie. Aber jenes Wissen vom Wesen als Geiste, insofern es nicht erkannt, nicht begriffen ist, gehört ihr eigentlich nicht, sondern der Religion an, weil in dieser es unmittelbar in der Anschauung ist. In der christlichen Religion ist das absolute Wesen so vorgestellt, aber nicht begriffen; in der That thut die Philosophie nichts Anderes, als diese Idee des Christenthums begreifen.

Der absolute Geist ist dieses, daß er sey das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, daß es sich aus seinem Andersseyn beständig in sich zurückkehrt; — die skeptische Bewegung des Bewußtseyns,

aber so, daß das verschwindende Gegenständliche zugleich bleibt, oder in seinem Bleiben die Bedeutung des Selbstbewußtseyns hat. In der christlichen Religion zuerst ist dieß geistige Wesen zuerst so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als ein Anderes. Hiezu tritt dann späterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtseyn des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst; und sie ist es also, die zurückgekehrt ist in das Wesen, und der Geist ist allgemeiner Geist.

Diese Idee des Geistes erschien, wie gesagt, den Christen zuerst in dieser bloßen Form der Vorstellung, Gott; und dieser ist das einfache Wesen der Juden außerhalb des Selbstbewußtseyns (er denkt, aber nicht das Denken), jenseits der Wirklichkeit, das Andersseyn der sinnlich angeschauten Welt, das Moment der Einheit der Welt und des Wesens. Entgegen steht jenem ebenso ein einzelner Mensch und der Geist, die Allgemeinheit dieser Einheit, einer Seits als eine glaubende Gemeine, die dieß nur in der Vorstellung, die Wirklichkeit, Realität dieser Einheit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken, daß Gott nicht dieß thut, Subjekt ist, sondern Gott ist diese Bewegung, so daß alles dieß nicht geschehe als ein zufälliger Entschluß und Rathschluß Gottes, dem es einmal eingefallen sey, so zu handeln, sondern diese Bewegung als sein Wesen, als seine ewige Nothwendigkeit an ihm selbst, d. h. sein Nothwendiges, das nicht in die Bedingungen des Geschehens fällt, nicht äußerlich dieß thut, sondern diese erscheinenden Momente an ihm selbst ist, — so finden wir

bei philosophischen oder bestimmter platonischen Juden sie ausgesprochen.

Die Entstehung der Vorstellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland an einander gerungen. Die orientalische freie Allgemeinheit und die europäische Bestimmtheit ist der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch Allgemeinheit des Denkens; sie steht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daseyn gegenüber. Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei; das abendländische Denken ist Princip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt. Die Durchdringung dieser Principien ist die Geburtsstätte für diesen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien ist die Form dieser Philosophie ausgebildet, aber zugleich mit Rücksicht auf das Frühere. In der pythagoreischen Philosophie sahen wir schon den Unterschied, die Trias. Bei Plato sahen wir die einfache Idee des Geistes: die einfache untheilbare Substanz, die Natur des Einen; die theilbare, das Andersseyn; und das Dritte aus Beiden zusammengemischt, das Zurückkehren in die Einheit. Das ist das Konkrete, aber nur so in einfachen Momenten; nicht auf die umfassende Weise, daß das Andersseyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtseyns ist: und daß die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewußtseyn ist, — nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles ist die ἐνέργεια als das sich selbst denkende Denken das Konkrete. Die Gedankenbildung dieses Konkreten schließt sich an die frühere Ausbildung des Gedankens an, da hierin die zum Theil unscheinbaren Anfänge dessen liegen, was jetzt zur Hauptsache wird. Diese Philosophie heißt neupythagoreisch und neuplatonisch, man kann sie auch neuaristotelisch nennen; sie haben ebenso den Aristoteles bearbeitet, als den Plato, und sehr hoch geschätzt.

Bei den Stoikern haben wir besonders diese Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich gesehen, daß der Geist durch das Denken und durch die Reinheit des Denkens frei, selbstständig, un-

abhängig in sich ist. Zugleich haben wir daselbst eine Objektivität gesehen: der λόγος, der νοῦς ist das die ganze Welt Durchdringende, die Grundlage, das Substantielle der ganzen Welt bei den Stoikern; ebenso haben wir in den früheren Philosophien gesehen, daß der νοῦς das Wesen der Welt ist. — Aber der Unterschied zwischen diesem Standpunkte und dem jetzigen ist näher aufzufassen. Wir haben bei Aristoteles gesehen, daß er die ganze Reihe der lebendigen und geistigen Dinge gefaßt, begriffen hat, und daß er den Begriff für das Wahrhafte derselben anerkennt. Bei den Stoikern ist diese Einheit, dieß Systematische auf das Bestimmteste herausgehoben worden, wenn Aristoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen ist. Diese Einheit des Gedankens ist im Stoicismus wesentlich zur Grundlage geworden. Diese Grundlage, die der Logos ist, haben wir aber zu fassen, wie sie sich bestimmt hat, daß sie nämlich nur substantiell gewesen ist; oder der stoische νοῦς, λόγος hat einen Pantheismus vorgestellt. Dieser aber ist zu unterscheiden von der Philosophie, dem Gedanken, dem Bewußtseyn des Geistes. Es ist das Nächste, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre bestimmt, daß man dieß sodann als Pantheismus vor sich hat. Es ist der Anfang der Erhebung des Geistes, Alles lebt in der Welt, es ist ein Leben und eine Idee; aber diese substantielle Form hat im Stoicismus diese Einheit gehabt, die Form des Pantheismus. Wenn das Selbstbewußtseyn aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besonderen Dingen, Pflichten, Verhältnissen, oder wenn der Gedanke, der diese allgemeine Substanz, diesen νοῦς denkt, von da zum Besonderen übergeht, den Himmel, die Gestirne, den Menschen u. s. f. denkt, so fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Besondere oder unmittelbar in's Endliche; denn es sind endliche Gestalten. Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert, und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst

unendlich bleibt. Bei'm Pantheismus ist dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit heruntertritt. Es ist die Weise der Emanation, daß das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt, sich verendlicht; und diese Verendlichung ist ohne Rückkehr in sich selbst. Dasselbe Verhältniß findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; es ist ein Gott, ein konkreter Gott, nicht ein bloßes Abstraktum, — eine Gestaltung Gottes. Aber dieß Bestimmen wird nur eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum schönen Gott, zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondren, die Realität der Objektivität muß nun von der Art seyn, daß sie adäquat ist dem anundfürsichseyenden Allgemeinen; dieß Adäquatseyn fehlt den Göttergestalten, wie den Gestalten, die Pflichten heißen, und denen, die natürlich sind.

Das Bedürfniß ist also jetzt, daß das Wissen, der Geist, der sich so erinnert hat, sich objektivirt, zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, daß er die Welt mit sich versöhne, die er verlassen hat, — ihre Gegenständlichkeit sey eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieser konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt ist, so der der Philosophie, — Standpunkt des Hervorgehens des Geistes; denn dieß erst ist der Geist, nicht nur reines Denken, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist. Die früheren Objektivirungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem Anundfürsichseyenden selbst adäquat ist. Dieß ist der allgemeine Standpunkt, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und so eine

versöhnte ist; und dieß ist so die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt.

Wir sehen in dieser Periode die platonische Philosophie hervorkommen, die aber als eins mit der aristotelischen gewußt wurde. Die Grundidee dieser neupythagoreischen — auch neuplatonischen oder alexandrinischen — Philosophie war: das Denken, das sich selbst denkt, der νοῦς, der sich selber zum Gegenstande hat. Es ist also erstens das Denken: dieses hat zweitens ein νοητόν: drittens diese Beiden sind identisch, das Denken hat in seinem Gegenstande sich selbst. Das sind drei, das Eine und das Andere und die Einheit Beider. Diese konkrete Idee ist wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Christenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und diese Idee ist das Wesen an und für sich.

Diese Idee entwickelte sich von Platon und Aristoteles aus nicht unmittelbar, sondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den Ersteren trat die Idee zwar unmittelbar als Höchstes hervor, aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geistes und der Natur vor, und wird so aufgefaßt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfassende und in sich enthaltende Wahre erscheine, dazu gehörte, daß dieses Endliche, dieser weitere Inhalt von Bestimmungen auch auf seine endliche Weise, d. h. in einem allgemeinen Gegensatze aufgefaßt wurde. Aristoteles hat so das Reich der Natur begriffen, und bei Platon ist das Entwickelte, Begriffene nur in einer losen Mannigfaltigkeit dargestellt. Dieser gesammte Inhalt mußte erst in einfacher Form, aber in einer endlichen zusammengefaßt werden. Das war die Funktion des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöst worden ist. Die Auflösung alles Besonderen und Endlichen, welche das Wesen des Letzteren ausmacht, ist von Platon und Aristoteles nicht geschehen, und so die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende gesetzt worden. Jetzt ist der Gegensatz

aufgelöst, und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst; und zu dieser Freiheit von allem Besonderen geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiß davon, und strebt, es denkend weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Und wenn der Geist zum Besonderen fortgeht, so ist dieß Besondere bestimmt als in dieser Idealität schlechthin enthalten, was der Geist als Unterworfenes weiß und so erhält. Das ist das affirmative Resultat der skeptischen Philosophie.

Es ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird. Gott, der Geist an und für sich, ist jetzt der Gegenstand, der absolute reine Geist in sich, und dessen Thätigkeit in sich. Gott wird aber nun nicht mehr als das Abstrakte gewußt, sondern als das Konkrete in sich selbst; und dieses Konkrete ist eben der Geist. Gott ist lebendig, thätig in sich, das Eine und das Andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstrakte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende Punkte besonders das Interesse des Geistes für sich: erstens daß dieß subjektiv gewordene Bewußtseyn das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstand macht, dieß Anundfürsichseyende aus sich heraussetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt (eben dieß, das Anundfürsichseyende, das ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich, ist Gott), daß Gott nun manifestirt wird, in die Erscheinung tritt, d. h. daß er für das Bewußtseyn ist. Damit tritt das Verhältniß des Menschen

zu diesem seinem Gegenstande, dem absolut Wahren ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse hat, ist nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten, Ideen; diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das Alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was so eben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältniß aufgehoben die bloße Richtung des Subjekts auf sich, dieses Reden von dem Weisen; Beides ist aufgehoben nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Seligkeit, Unerschütterlichkeit, die Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll auch für das Subjekt erreicht werden: aber vermittelt durch Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objektiven, sondern wesentlich durch die Richtung auf dasselbe; so daß durch das Objektive die Freiheit, Seligkeit erworben wird für das Subjekt. Dieß ist der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes und der Richtung des Menschen darauf: so daß das, was für den Menschen Zweck ist, nur erreicht wird durch diese Richtung, — daß an dem Objekt, was als frei, fest gegenüber steht, die eigene Freiheit des Subjekts gewonnen wird.

Es sind hierin Gegensätze enthalten, um deren Vermittelung es wesentlich zu thun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott jenseits und der Mensch in seiner Freiheit diesseits, der sich als unendlich erfaßt hat gegenüber dem Objektiven; — diese Freiheit des Menschen, diese reine Innerlichkeit, die sich selbst absolut, aber nur formell absolut ist. Die Freiheit des Menschen in ihm heißt, weil er als Selbstbewußtseyn nur denkend ist, die reine Beziehung auf sich und diese Beziehung das Absolute, aber nur formell, nicht konkret. Dieser Gegensatz tritt nun hier hervor, und nimmt nothwendig das Interesse des Geistes in Anspruch. Insofern nun auch der menschliche Wille als negativ gegen das Objektive sich bestimmt, so

entsteht das Böse, das Uebel im Gegensatz gegen das absolut Affirmative.

Ein weiteres wesentliches Moment ist die Bestimmung, die Form, in welcher nun Gott überhaupt gedacht, gefaßt werden muß. Er ist jetzt wesentlich zu bestimmen als das Anundfürsichseyende, aber als konkret; und dieß gehört dann zum Begriff des Geistes. Es ist unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menschen gedacht wird, insofern Gott ein lebendiger Gott ist; dieß Verhältniß zur Welt ist dann ein Verhältniß zu einem Anderen, und damit ist Unterscheidung, Bestimmung gesetzt. Das Verhältniß zur Welt erscheint also zunächst als Verhältniß zu einem Anderen, was außerhalb Gottes ist; aber weil es sein Verhältniß, seine Thätigkeit ist, so ist dieß, das Verhältniß in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist Bestimmung in ihm selbst; oder das Andersseyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Bestimmung überhaupt ist wesentlich Moment, das in ihm zu denken ist, — oder Gott ist in ihm selber konkret, in sich selbst aufschließend, also als unterschiedene Bestimmungen in sich setzend. Dieß Unterscheiden in ihm selbst ist der Punkt, wo das Anundfürsichseyende zusammenhängt mit dem Menschen, mit dem Weltlichen. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dieß ist eine Bestimmung in ihm selbst, und diese Bestimmung ist zunächst eine Bestimmung seiner in ihm selbst, und diese Bestimmung ist der Punkt des Anfangs des Endlichen. Der Punkt der Unterscheidung in sich ist der Vermittelungspunkt des Endlichen, Weltlichen mit ihm; da fängt dieß in ihm selbst an. Die Wurzel desselben ist, daß Gott sich in sich selbst unterscheidet, — seine konkrete Natur.

Auf diese Weise sind denn also die Bestimmungen, Besonderungen einer Seits seine Bestimmungen, Ideen in ihm selbst, sein Erzeugniß in sich selbst: so daß das, was nachher endlich erscheint, noch in ihm selbst ist, die Welt in Gott selbst, die

göttliche Welt; an der hat Gott angefangen sich zu unterscheiden, und an ihr ist der Zusammenhang mit der endlichen, zeitlichen Welt. Darin, daß Gott als konkret vorgestellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm selbst. Das Unglück der römischen Welt lag in dieser Abstraktion, — darin, daß der Mensch seine Befriedigung nicht hatte im Bisherigen: dieß bestand aber in jenem Pantheismus, daß die natürlichen Dinge, Luft, Feuer, Wasser u. s. f., und dann der Staat, das politische Leben ein solches war, in dem der Mensch sich befriedigte, sein Wahres, sein Höchstes hatte; — jetzt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart ist die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an diese Gestaltungen, an die natürliche, endliche Welt und an das Staatsleben, was die sittliche Welt ausmacht. Dieser Gestaltung der Wirklichkeit der äußerlichen und sittlichen Natur ist der Mensch ungetreu geworden. Der Zustand, den man das Leben des Menschen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Mensch Gott mit der Natur hat, weil er darin seine Befriedigung findet, hat aufgehört. Diese Gestaltungen des Wahren, Göttlichen als Natürliches und Politisches haben sich getrennt von dem Wahren; und die zeitliche Welt ist den Menschen erschienen als das Negative, als das Nichtwahre. Der Mensch hat sie von dem Wahren, dem Gott getrennt, und hat so Gott im Geist erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht die Weise sey, in der Gott da sey: sondern die Weise sey in ihm selbst, eine intelligible Welt. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist so gebrochen, damit sie auf höhere Weise wieder gesetzt werde, daß die Welt in Gott aufgenommen werde als intelligible Welt. Das Sichbestimmen Gottes macht hier einen Hauptpunkt des Interesses aus.

Das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmt sich nun als Ordnung des Heils, Kultus, besonders aber auch als Philosophie, mit dem ausdrücklichen Bewußtseyn, daß der Zweck ist,

dieser intelligiblen Welt anzugehören, daß das Individuum sich dazu fähig, angemessen machen soll.

Die Art und Weise, wie der Mensch sich sein Verhältniß zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gott denkt. Es ist nicht, wie man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, so bestimmt er das Verhältniß; und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses ist, muß man Gott kennen.

Bis zur Negation des Natürlichen geht also das Denken fort; jetzt ist es darin, das Wahre nicht in einer existirenden Weise zu suchen, — aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem Objektiven, zu einem Wahrhaften, das nicht seine Bestimmung hat auf natürliche Weise, wie in der Mythologie, oder als Pflicht, sondern was die Bestimmung aus ihm selbst, aus seiner eigenen Natur hat. Dieß sind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu sprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

## A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben. *) Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewußtseyns als philosophisches Bewußtseyn aufgehen sehen. Unter Kaligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volkes nach Rom geschickt, um den Römern eine bessere Vorstellung über die Juden beizu-

*) *Bruckeri Historia critica philos. T. II, p. 797, et not.*

bringen. Legendenhaft ist es, daß er auch unter dem Kaiser Klaudius nach Rom gekommen sey, und dort den Apostel Petrus kennen gelernt habe.*) Er hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, noch viele sind vorhanden; z. B. Vom Bau der Welt (De mundi opificio); Von den Belohnungen und Strafen (De praemiis et poenis); De victimas offerentibus; Vom Gesetz der Allegorien (Lex allegoriarum); De somniis; Daß Gott unveränderlich sey (Quod Deus sit immutabilis). Sie sind 1691 (in Folio) in Frankfurt herausgekommen; dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen seiner πολυμάθεια berühmt, und mit den griechischen Philosophien sehr gut bekannt.

Ihn zeichnet besonders aus die platonische Philosophie, und dann, daß er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philosophie aufzuzeigen, dieselben spekulativ zu erklären. Die Geschichte des jüdischen Volks legt er zu Grunde, kommentirt sie. Aber er hat dieses an ihm, daß die Erzählungen und Darstellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren hatten, und er aus eben den Worten einen mystischen und allegorischen Sinn allenthalben in sie hineinlegt, Plato in Moses findet; — dasselbe Streben, vermöge dessen die Alexandriner in der griechischen Mythologie Philosopheme erkannt haben. Einige seiner Schriften sind so nur allegorisch mystische Erklärungen, z. B. von der Schöpfungsgeschichte. Seine Ideen aber enthalten die Natur des Geistes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der mit jenem vermischt zugleich noch höchst unrein, und auf die mannigfaltigste Weise mit Gestalten der Einbildung sich vermengt. Durch den Geist der Philosophie sind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, ebenso die Heiden im

*) *Philo: De legatione ad Cajum, p. 992 (ed. Francf. 1691); Josephus: Antiq. Jud. XVIII, c. 10, p. 649; Bruckerus, l. l. p. 799 et nota. Eusebius: Hist. eccles. II, c. 18; cf. Fabric. Bibliothec Gr. Vol. III, p. 115 (Hamburg. 1708).*

Homer und in der Volks-Religion, tiefere Bedeutung zu suchen, und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen. Das ist der Charakter der Zeit; das Verständige in den Vorstellungen hat nicht mehr ausgehalten.

Das Haupt-Moment ist, daß einer Seits noch die Vorstellung von der Wirklichkeit gebunden ist an diese Formen, und daß anderer Seits es nicht mehr genügt, was diese Formen nur unmittelbar aussprechen; so entsteht daher das Bestreben, diese Formen tiefer zu fassen. Jüdische, heidnische Religion als äußerliche Geschichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben seyn könne. So hat man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man sagt: oder herausinterpretirt, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Beim göttlichen Buch (dessen Urheber der Geist ist) kann man nicht sagen, daß dieß nicht darin gewesen sey. Es kommt darauf an, ob diese Geistigkeit tiefer oder oberflächlicher ist; ein Mann hat das Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensiven des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie u. s. f. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sey; die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtseyn zu bringen, was darin ist. Weiß man nur dieß, so ist es schon an das Bewußtseyn herausgebracht; dieß Herausbringen ist also das Wesentliche. Das Andere ist, daß wenn auch aus einer Gestaltung, Religion u. s. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtseyn, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es habe nicht darin gelegen, es sey nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtseyn war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es gewesen. Einer Seits ist das Zum-bestimmten-Bewußtseyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen

aber anderer Seits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden, so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Aeußerliche wird nicht nach seiner Nothwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zusammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorstellungen des Philo (nur sie haben wir zu betrachten) sind etwa folgende:

1. Die Hauptsache ist, Gott zu erkennen. Erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeschaut werden, durch die ὅρασις. *) Dieß nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; **) das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben, und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo Gott näher ist und angeschaut wird. ***) Wir können dieß ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlicht; †) — ganz in morgenländischer Weise. Das Licht ist freilich das Einfache; dagegen Erkennen heißt: Bestimmtes wissen, als ein Konkretes in sich selbst. So lange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem also Philo sagt, „Dieses Eine ist Gott als solcher," kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christenthum ist dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze ist Gott der Geist.

---

*) *De confusione linguarum*, p. 358; *De special. legib. II*, p. 806 — 807.

**) *De mundi opificio*, p. 15; *De migratione Abrahami*, p. 393; *Quis rer. divin. haeres*, p. 518.

***) *De migrat. Abrah.*, p. 417 — 418.

†) *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301 — 302; *De monarchia I*, p. 816; *De nominum mutatione*, p. 1045; *De Cherub.*, p. 124; *De somniis*, p. 576.

Zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist der λόγος, die denkende Vernunft, der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält." Eigentlich ist dieß schon ein Widerspruch; denn das Bild kann nur darstellen, was die Sache ist; ist also das Bild konkret, so ist auch das Ursprüngliche als konkret zu fassen. „Dieser λόγος ist der Inbegriff aller Ideen." *) Gott selber dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das ὄν, **) das reine Seyn (nach Plato). Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philo schränkt den Namen Gottes nur auf das Wesen ein, das reine Seyn. Gott als solcher ist nichts, als dieß Seyn; er kann daher von der Seele nicht erkannt werden, was er ist, sondern nur daß er ist, d. h. eben nur als Seyn. Oder Gott als dieses Seyn ist nur das abstrakte Wesen; es ist seine Idee. Was er ist, ist er nur als Geist, d. h. eben indem der λόγος, sein Sohn, zu seinem wahren Wesen selbst gerechnet wird, nicht jenem Seyn der Name Gottes beigelegt wird, sondern nur der Einheit dieser Momente; diese Einheit enthält das, was er ist. Im Christlichen wird der Name nicht auf das Wesen eingeschränkt, sondern Gott ist Geist; der Sohn ist selbst Bestimmung in Gott. Es ist ganz richtig, daß Gott als Seyn nicht erkannt werden könne; denn das Wesen ist die leere Abstraktion. Erkennen ist Wissen in konkreter Bestimmung; das Erkannte muß konkret in sich selbst seyn. Was erkannt werden kann, ist, daß das reine Wesen nur eine leere Abstraktion ist, — so das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott. Zum Seyn ist also dieß das andere Moment des Erkennens. Jenes ist ebenso abstrakt, als wenn wir sagen, „Gott der Vater," d. h. der noch nicht geschaffen hat, dieser Eine, dieser Bestimmungslose in sich, unaufgeschlossen; das Andere aber ist das Bestimmen seiner in sich selbst, das Erzeugen. Und dieß

*) *De mundi opificio*, p. 4 — 6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, p. 597.

**) *De somniis*, p. 599.

Erzeugte ist sein Anderes, was zugleich in ihm ist, ihm angehörig ist, Moment seiner selbst ist, wenn Gott konkret gedacht werden soll. Die Bestimmung des Einen ist das Erste, aber sie ist mangelhaft; Gott ist konkret, lebendig, d. h. er unterscheidet sich in sich, bestimmt sich: dieß ist, was auch zu Gott gehört, und was hier Logos genannt wird. Es kann also gesagt werden von Gott als Einem, daß er nicht erkannt wird; es kann nur gesehen werden, daß er ist. Das Erkennen ist das Wissen von dem bestimmten Gott, von seinem Insichselbstbestimmen, Lebendigseyn.

Das Erste, das Wesen selbst ist also das Urlicht; „es ist der Raum des Universums, das er umschließt und erfüllt.“ *) Nach der Anschauung haben wir das All als Raum; das ist leer. Gott umschließt dieses All; dieses Wesen „ist sich selbst der Ort, und ist von sich selbst erfüllt.“ Warum hat er nöthig, sich mit sich zu erfüllen? Eben das Subjektive, Abstrakte, bedarf auch eines Objekts. Die Fülle ist das Konkrete; man hat Erfüllendes, Erfülltes, und das Dritte aus Beiden. „Gott ist sich selbst genugsam; alles Andere ist dürftig, leer. Und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zusammen, wird von Nichts umschlossen; er ist Eins und Alles,“ **) die absolute Fülle. Das All ist, wie bei Parmenides, das Abstraktum, es ist nur die Substanz; es bleibt leer bei seiner Erfüllung, das Konkrete ist der Logos. Wie Gott der Raum des Universums ist, so „lebt er in dem Urbilde der Zeit,“ ***) in dem *αἰών*, d. h. in dem reinen Begriffe derselben.

2. Seine **Unterschiede** aber, oder die Ideen, machen den Verstand aus. Dieser Verstand (*λόγος*) ist dann der herrschende

*) *De somniis*, p. 574 — 575.

**) Liber legis allegoriarum I, p. 48: ...*ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεὸς, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων· αὐτὸς δὲ ὑπ᾽ οὐδένος ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.*

***) *Quod Deus sit immutabilis*, p. 298.

Engel (*ἀρχάγγελος*), das Bestimmende, was das Bestimmtseyn enthält, ein Reich des Gedankens; er ist der Urmensch, erst dieß ist thätig, das *ὄν* noch nicht. Das ist der Mensch als himmlischer Mensch; er kommt auch unter dem Namen *σοφία*, חָכְמָה, Adam Kadmon, der Aufgang der Sonne vor, — der Mensch in Gott, Gott als Thätigkeit angesehen. Dieser Verstand theilt sich nun in Ideen, die von Philo auch Engel (*ἄγγελοι*, Boten) genannt werden. *) Diese Auffassungsweise ist noch nicht im reinen Gedanken; Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben.

Dieser *λόγος* ist die erste ruhende Gedankenwelt, wenn gleich schon unterschieden. Ein anderer *λόγος* aber ist der hervorbringende, thätige (*λόγος προφορικός*), als Rede. Das ist Wirksamkeit, das Schaffen der Welt, wie er ihre Erhaltung, ihr bleibender Verstand ist. **) Die Rede ist immer als Erscheinen Gottes angesehen worden, die Rede ist nicht körperlich; als Klang ist sie zeitlich und gleich verschwunden, das Daseyn ist so immateriell. „Gott sprechend schuf er sogleich, nichts zwischen Beide setzend;" das Geschaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, so ist der Logos das Werk Gottes." ***) Dieser Logos ist zugleich für das Selbstbewußtseyn der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Gesetzen gehalten; die selbstbewußten Wesen wissen aber auch von diesen Gesetzen, und das ist die Weisheit. Das ist der Hohepriester, der Gott und den Menschen vermittelt, der Geist der Gottheit, der

---

*) *Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. praep. ev. VII, c. 13.*

**) *De vita Mosis III, p. 672.*

***) De sacrif. Abel., p. 140: *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.*

die Menschen belehrt,*) eben die selbstbewußte Rückkehr Gottes in sich selbst, in jene erste Einheit, in das Urlicht. Das ist die reine intelligible Welt der Wahrheit selbst; sie ist nichts Anderes, als das Wort Gottes.**)

3. Der Gedanke zur Negativität gekommen. Dieser Ideal-Welt gegenüber steht die sinnliche, seyende Welt. Das Princip derselben ist bei Philo, wie bei Platon, das *οὐκ ὄν,* die Materie, das Negative;***) wie Gott das Seyn, so ihr Wesen das Nichtseyn. Nicht das Nichts, wie wenn wir sagen, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe; sondern das Nichtseyn, das Entgegengesetzte des Seyns, ist selbst ein Positives, so gut als das Seyn. Es existirt, insofern Gleichniß des ansich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einsicht, daß das Entgegengesetzte des Seyns ebenso positiv ist als das Seyn. Wem dieß ungereimt scheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn setzen, das Nichts des Seyns das Denken ist, etwas sehr Positives. Aber das Nähere, der Begriff dieses Gegensatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtseyn findet sich nicht bei Philo. Ueberhaupt ist diese Philosophie weniger Metaphysik des Begriffes oder Denkens selbst, als daß der Geist nur im reinen Denken erscheint, nicht hier in der Weise der Vorstellung ist, und die Begriffe, Ideen als selbstständige Gestalten vorgestellt sind.

„Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erschaffen, der aus dem reinsten Seyn besteht, und der Aufenthalt der reinsten Engel ist, die nicht erscheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden,“ †) nur dem Gedanken; das sind die *ἰδέαι.* „Der Schöpfer hat vor Allem der intelligiblen Welt den unkör-

---

*) *Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 124.*
**) *De mundi opificio, p. 5.*
***) *De mundi opificio, p. 4; De victimas offerentibus, p. 857; Buhle, a. a. O. S. 125.*
†) De mundi opificio, p. 5.

perlichen Himmel und die unsinnliche Erde gemacht, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Essenz (οὐσία) des Wassers und ein unkörperliches Licht, und ein unsinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;" *) und die sinnliche Welt ist das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der mosaischen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veste des Himmels, Sonne und Mond geschaffen. Philo sagt, am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geschmückt, Vier, die Tetraktys, die vollkommenste **) u. s. f. — Dieß sind die Haupt-Momente der Philosophie Philo's.

## B. Kabbala und Gnosticismus.

Die kabbalistische Philosophie, gnostische Theologie beschäftigen sich alle mit diesen Vorstellungen, die auch Philo hatte. Das Erste ist das Seyende, Abstrakte, Unerkannte, Namenlose. Das Zweite ist Enthüllung, das Konkrete; es geht nach der Emanation fort. Zum Theil ist die Rückkehr zur Einheit auch angenommen, vorzüglich bei christlichen Philosophen; und diese Rückkehr wird als das Dritte angenommen, dieses Dritte kommt dem λόγος zu. So war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, Hohepriester das, was das Dritte zum Ersten zurückführt; so in der ὅρασις Gottes.

### 1. Kabbalistische Philosophie.

**Kabbala** heißt die geheime Weisheit der Juden. Ueber ihren Ursprung ist viel gefabelt worden; es ist viel Trübes darin. Und es wird von ihr gesagt, daß sie enthalten sey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jezirah,

*) De mundi opificio, p. 6; Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 802 — 803.

**) *De mundi opif.*, p. 9 — 10.

das Hauptbuch derselben, welches einem Rabbi Akibha zugeschrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollständigere Ausgabe. Es sind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber auf sehr trübe Weise zum Theil, und mehr für die Phantasie vorgestellt sind. Aber ein so hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuschreiben, hat es nicht; sie erzählen nämlich, daß dem Adam dieses Himmelsbuch zum Trost seines Sündenfalles gegeben sey. Es ist ein astronomisches, magisches, medicinisches, prophetisches Gebräu; geschichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten kultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerstörung Jerusalems. Die Juden haben mit einem Heer von 200,000 Mann gegen Hadrian revoltirt, der Rabbiner war dabei thätig; Bar Cochebas hat für den Messias gegolten, der Rabbi wurde lebendig geschunden.*) Das zweite Buch soll von seinem Schüler Rabbi Schimeon Ben Jochai herrühren; er hieß das große Licht, der Funke Mosis.**) Beide Bücher sind im 17. Jahrhundert in's Lateinische übersetzt. Ein spekulativer Israelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geschrieben, Das Himmelsthor (Porta coelorum); es ist später, aus dem 15. Jahrhundert, und enthält Beziehungen auf Araber und Scholastiker. Dieß sind die Quellen der hohen kabbalistischen Weisheit. Es ist trübes Gemenge; das Buch hat aber allgemeine Grundlage. Das Bessere darin bewegt sich in ähnlichen Vorstellungen, wie bei Philo. In diesen Büchern sind gewisse recht interessante Grundbestimmungen, von denen man aber zu trüben Phantastereien fortgegangen ist.

Früher findet sich bei den Juden nichts von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens, von einem Gegentheile desselben, der Finsterniß und dem Bösen, das in Streit mit dem Lichte ist, nichts von guten und bösen Engeln, von dem Abfalle der Bösen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle,

*) *Brucker. l. l. T. II, p.* 834 — 838; 924 — 927.
**) *Brucker. l. l. T. II, p.* 839 — 840.

künftigem Weltgerichte über die Guten und Bösen, von der Verderbniß des Fleisches. Die Juden fangen hier erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschließen, da vorher sie, diese Juden, allein sich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, so ist es Folgendes. Das Eins ist als Princip aller Dinge ausgesprochen, wie dieses auch der Urquell aller Zahlen ist. Wie die Zahleneinheit selber keine von allen Zahlen ist, so auf gleiche Weise Gott Grund aller Dinge (Ensoph). *) Die damit zusammenhangende Emanation ist Wirkung aus der ersten Ursache, durch Einschränkung jenes ersten Unendlichen; sie ist Grenze (ὅρος) des Ersten. **) In dieser ersten einen Ursache ist Alles eminenter, nicht formaliter, sondern causaliter enthalten. ***) Das zweite Haupt-Moment ist der Adam Kadmon, der erste Mensch, Keter, das erste Entstandene, die höchste Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, †) womit die emanirte Welt als Ausfluß des Lichtes zusammenhängt. Durch weiteres Herausgehen sind dann die anderen Sphären, Kreise der Welt geworden; und diese Emanation wird als Lichtströme dargestellt. Da geht es fort zu zehn Lichtströmen: diese Ausflüsse (Sephiroth) bilden die reine, aziluthische Welt, welche ohne alle Veränderlichkeit in sich ist; zweitens die briahtische Welt, welche veränderlich ist; drittens die geformte, jezirathische Welt, — die reinen Geister in die Materie gesetzt, die Seelen der Gestirne (die reinen Geister sind weitere

*) *Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Th. III, S.* 149—150; *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 156.

**) *Irira l. l. c.* 6, §. 13, *et c.* 7, §. 2.

***) *Irira l. l. Diss. IV, c.* 4 *sqq.; Tiedemann a. a. O. S.* 155; *Buhle a. a. O. S.* 162.

†) *Irira l. l. Diss. II, c.* 1; *Buhle a. a. O. S.* 160.

Unterscheidungen, in denen diese trübe Weise fortgeht); viertens die gemachte Welt, die astahtische: es ist die unterste, vegetirende und empfindende Welt. *)

## 2. Gnostiker.

Bei den Gnostikern machen ähnliche Bestimmungen die Grundlage aus. Der Herr Professor Neander hat sie sehr gelehrt gesammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entsprechen denen, die wir angegeben haben. Einer der ausgezeichnetsten Gnostiker ist Basilides. Bei ihm ist auch das Erste der unsagbare Gott (θεὸς ἄῤῥητος), — der Ensoph der Kabbala; er ist als τὸ ὄν, ὁ ὤν, namenlos (ἀνωνόμαστος), unmittelbar, auch bei Philo. **). Das Zweite ist dann der νοῦς, der Erstgeborene, λόγος, σοφία, das Bethätigende (δύναμις), in näherer Bestimmung die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und der Frieden (εἰρήνη). Hierauf folgen weiter bestimmte Principe, die Basilides Archonten nennt, Häupter von Geisterreichen. Eine Hauptsache dabei ist wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der Reinigung (οἰκονομία καθάρσεων); aus der ὕλη muß die Seele zur σοφία, zur εἰρήνη zurückkommen. Das Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen, aber nur als potentia; der Geist (νοῦς), der Erstgeborene ist erst die erste Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geschaffenen Wesen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. ***)

Das Erste nennen die Gnostiker, z. B. Marcus, auch das Undenkbare (ἀνεννόητος), und sogar das Nichtseyende

---

*) *Irira: Porta coelorum, Diss. V, c. 7—8; Tiedemann a. a. O. S. 156—157; Buhle a. a. O. S. 157.*

**) Neander: genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 10; *Philo: De nominum mutat., p. 1046.*

***) Neander a. a. O. S. 33—34.

(ἀνούσιος), was nicht zur Bestimmtheit fortgeht, die μονότης. Sie nennen es auch die reine Stille (σιγή); das Andere sind dann die Ideen, Engel, die Aeonen. Diese sind die Wurzeln, Samen der besonderen Erfüllung (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); jeder Aeone trägt seine eigene Welt in sich. *)

Bei Anderen, z. B. Valentin, heißt das Erste auch Aeon (τέλειος αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι) oder das Unergründliche, der Urgrund, absolute Abgrund (βύθος), worin Alles ist als aufgehoben: oder προάρχη, was vor dem Princip ist, oder προπάτωρ, vor dem Anfang, was noch vor dem Vater ist. Dieser ist das Thätige. Der Uebergang, die Auseinanderlegung des Einen ist dann διάθεσις, und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), was wir bei den Stoikern als κατάληψις gesehen haben. Diese Begriffe sind die Aeonen, die besonderen διαθέσεις: die Aeonen-Welt heißt dann auch Erfüllung (πλήρωμα). Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und insofern die Lebensentwickelung näher im Gegensatze gefaßt wird, so wird sie bestimmt als in zwei Principen enthalten, in der Form des Männlichen und Weiblichen. Das Eine ist das πλήρωμα des Anderen; aus ihrer Verbindung (συζυγία) gehen die Erfüllungen (πληρώματα) hervor, sie ist erst das Reale. Jedes hat sein es Integrirendes (σύζυγος); der Inbegriff dieser πληρώματα ist die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine πλήρωμα des βύθος. Jener Abgrund heißt daher auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀῤῥενόθηλυς). **)

Ptolomäus schreibt dem βύθος zwei συζύγους zu, zwei διαθέσεις, welche durch alles Daseyn vorausgesetzt werden, θέ-

*) Neander a. a. O. S. 168, 170 — 171.
**) Ebendaselbst, S. 94 — 97.

λημα καὶ ἔννοια.*) Krause, bunte Formen treten hier ein. Die Grundbestimmung ist dieselbe; Abgrund und Enthüllung ist die Hauptsache. Die Offenbarung, was herabgekommen ist, ist auch Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes, *σοφία οὐράνιος* (sie selbst ist ὅρασις τοῦ θεοῦ), *δυνάμεις ἀγένητοι, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι*, die Ideen, *λόγος*: oder vorzugsweise der Name Gottes (*τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, πολυώνυμος*), dieser Demiurg; das ist Erscheinen Gottes, Bestimmung.**) — Alle diese Formen gehen in das Trübe. Die Grundlagen sind im Ganzen dieselben Bestimmungen; und das allgemeine Bedürfniß ist eben dieß, das, was an und für sich ist, als das Konkrete zu bestimmen und zu fassen. — An diese Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten; es liegt dabei ein tiefes Bedürfniß der konkreten Vernunft zum Grunde.

Die Kirche hat den Gnosticismus verworfen, weil er Theils im Allgemeinen stehen blieb, oder die Vorstellung in Form der Einbildungskraft faßte, und diese Vorstellung dem wirklichen Selbstbewußtseyn, dem Christus im Fleische (*Χριστὸς ἐν σαρκί*) entgegengesetzt war.***) Denn die Doketen sagten z. B., Christus hatte nur Scheinleib, Scheinleben; der Gedanke war nur Hintergrund. Die Kirche hielt dagegen fest an der bestimmten Gestalt der Persönlichkeit; sie hielt das Princip der konkreten Wirklichkeit fest.

## C. Alexandrinische Philosophie.

Philosophischer und begriffener aber tritt die Einheit des Selbstbewußtseyns und Seyns in der alexandrinischen Schule auf; sie ist die Hauptgestalt, die eigentliche Philosophie. Alexandrien war nämlich seit längerer Zeit, besonders durch die Pto-

---

*) Ebendaselbst, S. 160.

**) Ebendas. S. 10—13; *Philo: Quod Deus sit immut. p. 301.*

***) Neander a. a. O. S. 43.

lomäer, zum hauptsächlichen Sitz der Wissenschaften gemacht. Hier als in ihrem Mittelpunkte berührten, durchdrangen und vermischten sich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenso ihre Geschichte, — eine Verbindung, die auch nach der religiösen Seite hin vielfache Formen und Gestaltungen angenommen hat; wo sie mit einander verglichen, in jeder Theils das gesucht und zusammengestellt wurde, was die andere enthielt, vorzüglich aber den Vorstellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegorischer Sinn gegeben wurde. Dieses Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt; die reinere Ausgeburt ist die alexandrinische Philosophie. Besser, als jene trüben Ausgeburten einer sich noch nicht verstehenden Vernunft, mußte die Vereinigung der Philosophien gelingen. Denn indem in der That in der Philosophie Eine Idee ist, so hebt sie die besondere Form, die sie angenommen, die Einseitigkeit, in der sie sich ausspricht, durch sich selbst auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die bestimmten Weisen des Seyns, in welchen das Absolute gesetzt wurde, aufgehoben zu sehen.

In Alexandrien entstand eine Weise der Philosophie, welche nach dieser Seite, daß sie sich nicht an den bestimmten älteren philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie vereinigte, die Einheit insbesondere der pythagoräischen, platonischen und aristotelischen Philosophie erkannte und in ihren Expositionen darstellt, häufig als Eklekticismus aufgeführt wurde; etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß ohne Konsequenz aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, — wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiedenen Farben, Stoffen zusammengeflickt wäre. Es ist schon früher bemerkt, daß ein Eklekticismus nichts giebt als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker sind Theils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen

neben einander Platz haben, ohne daß sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewußtseyn über ihre Widersprüche hätten; — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtseyn thun und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen und so einen Konto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Konsequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eklektische Philosophie ist gerade haltlos, inkonsequent; solche Philosophie ist die alexandrinische Philosophie nicht. In Frankreich heißen sie noch so; und hier, wo système mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist, und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man es ertragen.

Die Alexandriner legten die platonische Philosophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Plato durch Aristoteles und alle folgenden (stoischen) Philosophien erhalten; oder sie stellten sie ausgerüstet mit einer höheren Bildung wieder her, — bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. Unter diese höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das absolute Wesen als Selbstbewußtseyn begriffen werden muß, und daß eben dieß sein Wesen ist, Selbstbewußtseyn zu seyn, und daher, daß es im einzelnen Bewußtseyn ist; was nicht so zu verstehen ist, daß, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sey, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtseyn ist, sondern daß seine Existenz als seiner selbstbewußter Geist eben das wirkliche Selbstbewußtseyn selbst ist. Das platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher diese Bedeutung, daß es als solches das absolute Wesen selbst ist. — Sie sind eklektische Philosophen im besseren Sinne des Worts; oder es ist überhaupt ein überflüssiges Wort, sie zu bezeichnen. Aber im höheren Sinne ist ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die einzeln, einseitig sind, die nur Momente der Idee ent-

halten, vereinigt, — daß eine konkretere und tiefere Idee diese Momente in eins vereinigt. So ist auch Plato eklektisch gewesen, er vereinigte Pythagoras, Heraklit, Parmenides; und so sind auch die Alexandriner Eklektiker, nur führt dieser Ausdruck immer gleich die Vorstellung des Herauslesens mit sich.

Aber dieser Name, den auch Brucker angewendet hat, ist der Sache nach unrecht, und auch ungeschichtlich. Für die alexandrinische Schule wird gewöhnlich ausdrücklich der Name eklektische Schule gebraucht. Brucker *) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerst gethan; und Diogenes Laertius **) giebt die Veranlassung dazu. Denn Diogenes Laertius spricht von einem gewissen Potamo aus Alexandrien, der noch nicht so gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verschiedenen Philosophien die Hauptsätze und das Beste herausgenommen habe. Und Diogenes führt mehrere Sätze von ihm an, wobei er sagt, er habe eine eklektische Philosophie gemacht. Es sind Sätze aus dem Aristoteles, Plato, den Stoikern; aber sie sind nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, ist darin nicht zu erkennen. Diogenes ist auch früher, als die alexandrinische Schule; Potamo aber ist nach Suidas ***) ein Lehrer der Stiefsöhne des Augustus gewesen, und für einen Prinzenlehrer ist der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil dieser Potamo ein Alexandriner ist, hat Brucker auf diese alexandrinische Philosophie den Namen der eklektischen, der sich bei Diogenes findet, angewendet. Das ist sie aber nicht. Denn die Vereinigung der älteren Systeme ist eben eine tiefere Erkenntniß der philosophischen Idee, die konkret in sich gewußt wird, so daß die abstrakteren Principien in der tieferen Form der Idee enthalten sind. Das muß eintreten von Zeit zu Zeit; nach vorhergegangener Divergenz muß die Identität, die an sich ist, anerkannt

*) *Hist. crit. philos. T. II, p.* 193.
**) Prooemium, §. 21.
***) *s. v. Ποτάμων, T. III, p.* 161.

werden, und so der Unterschied nur als Form. Die Alexandriner hatten den tieferen Standpunkt, daß sie ebenso wohl Pythagoräer, als Platoniker und Aristoteliker waren; alle früheren Philosophien konnten in der ihrigen ihre Stelle finden.

In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wissenschaften und Gelehrten an sich gezogen Theils durch ihr eigenes Interesse an der Wissenschaft, Theils durch die angemessensten Anstalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die griechische Uebersetzung des alten Testaments angefertigt wurde; als Cäsar sie zerstört hatte, wurde sie wieder aufgelegt. Es war auch ein Museum, oder was jetzt Akademie der Wissenschaften genannt wird, wo Philosophen und speciellere Gelehrte Besoldungen erhielten, und kein anderes Geschäft als das, die Wissenschaften zu treiben, hatten. In späteren Zeiten waren auch in Athen solche Konvente gestiftet worden, und ohne Vorliebe für eine oder die andere Philosophie hatte jede philosophische Schule ihre eigene öffentliche Anstalt. *)

Die neuplatonische Philosophie erhob sich Theils neben den anderen, Theils auf den Trümmern derselben und verdunkelte die übrigen; alle früheren Systeme wurden darin ausgelöscht. Sie machte nicht eine solche eigene philosophische Schule aus, wie die bisherigen; sondern indem sie alle in sich vereinigte, hatte sie das Studium Plato's, Aristoteles' und der Pythagoräer zu ihrem Hauptcharakter. Mit diesem Studium war eine Interpretation jener Schriften verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philosophischen Ideen zu verbinden und ihre Einheit zu zeigen. Die neuplatonischen philosophischen Lehrer verhielten sich mehr so, daß sie über die verschiedenen philosophischen Werke, besonders platonische und aristotelische Schriften, Vorlesungen hielten und sie erläuterten.

---

*) *Vergl. Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 195—200.*

## 1. Ammonius Sakkas.

**Ammonius Sakkas** (der Sackträger) wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb 243 Jahre nach Christi Geburt.*) Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. — Die hauptsächlichste Art, wie Philosophie getrieben und bearbeitet wurde, bestand in der Kommentation platonischer und aristotelischer Werke, oder in Abrissen dieser Philosophien. Kommentare über die alten Philosophen wurden entweder vorgetragen oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich sind. Aristotelische Werke kommentirte Alexander Aphrodisiensis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damascenus, auch Porphyrius: platonische Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato so kommentirt, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten, und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Kommentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklus sind Kommentare über einzelne Dialoge des Platon u. s. w. Diese Schule hat insbesondere auch dieß Eigenthümliche, daß sie die Spekulation als wirkliches göttliches Seyn und Leben aussprach und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in anderen Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origines, ungewiß ob der Kirchenvater. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Späteren eigentlich zugeschrieben, und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 205, 213—214.

## 2. Plotin.

Da sich Ammonius Schüler auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen, *) so hat auch Plotin erst spät geschrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrius, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeschichte haben wir durch Porphyrius. Das Auffallende darin ist, daß die genaue Angabe der Lebensumstände vermischt ist mit einer Menge wunderbarer Dinge. Es ist die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt. Wenn man aber das reine Philosophiren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug wundern über dergleichen Geschichten.

Plotin ist ein Aegypter, um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam, 28 Jahr alt, zu Ammonius, fand sich endlich hier befriedigt, und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indischer und brahminischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren, so machte sich Plotin in dem Heere des Kaisers Gordian nach Persien auf; aber der Feldzug lief so unglücklich ab, daß Plotin seine Absicht nicht erreichte und er selbst sich nur mit Mühe rettete. **) In einem Alter von 40 Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daselbst noch 26 Jahre bis an seinen Tod. ***) In Rom benahm er sich äußerlich auf eine auffallende Weise nach alter pythagoräischer Sitte, enthielt sich der Fleischspeisen, legte sich oft Fasten auf und ging auch in der alten pythagoräischen Tracht. †)

---

*) *Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p. 3.*

**) *Porphyrius, l. l. p. 2; Brucker. l. l. p. 218—221.*

***) *Porphyrius, l. l. p. 2—3, et 7.*

†) *Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S. 272; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 306; Porphyrius, l. l. p. 6.*

Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Ansehen. *)

Der damalige Kaiser Gallien, bei dem er, so wie bei seiner Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Kampanien einzuräumen, worin Plotin die platonische Republik zu realisiren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens; **) und daran haben sie auch sehr klug gethan. Denn in solcher äußerlichen Lage des römischen Reichs, und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geistes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Platon's Zeit, jetzt zur Ehre der platonischen Republik ausgefallen seyn würde. Es macht der Einsicht Plotins wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben; doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den platonischen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modifikation gab. Ein eigentlicher platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache; denn der platonische Staat ist ein freier, selbstständiger Staat, — was aber dieser im Umfange des römischen Reichs nicht seyn konnte. Plotin starb zu Rom im 66. Jahre seines Alters, 270 nach Christi Geburt. ***)

Seine Schriften sind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen seiner Zuhörer entstanden; er hat sie in den letzten sechszehn Jahren seines Lebens niedergeschrieben, und Porphyr hat sie erst später redigirt. Er verhielt sich in seinem Lehren so, wie vorhin erinnert, daß er verschiedene ältere philosophische Schriften in seinen Vorlesungen kommentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren sechs an der Zahl sind: jede derselben enthält neun einzelne Abhandlungen, wie

*) *Porphyrius: Vita Plotini*, p. 5 — 7.
**) *eod. loco*, p. 8.
***) *eod. loco*, p. 2.

haben also zusammen vier und funfzig Abhandlungen, die wieder in viele Kapitel zerfallen, — es ist ein weitschichtiges Werk. Diese Bücher bilden jedoch nicht ein zusammenhangendes Ganze, sondern es sind eigentlich in jedem Buche besondere Materien vorgenommen und philosophisch behandelt; es ist ermüdend, sich durch sie durchzumachen. Die erste Enneade ist vornehmlich moralisch: 1. Buch, Was das Thier, was der Mensch; 2) Von den Tugenden; 3) Von der Dialektik; 4) Von der Seligkeit (περὶ εὐδαιμονίας); 5) Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit bestehe (παρατάσει χρόνου); 6) Vom Schönen; 7) Vom höchsten (πρώτου) Gut, und von den anderen Gütern; 8) Woher das Böse; 9) Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere sind metaphysischer Natur. Porphyr sagt, sie seyen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geschrieben gehabt, ehe er zu ihm gekommen, als Plotin 59 Jahr alt war; vierundzwanzig in diesem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte, indem er Gelegenheit zu schreiben nahm aus den vorkommenden Fragen. Während Porphyr dann in Sicilien gewesen, habe er in den letzten Jahren vor seinem Tode noch neun geschrieben, welche letzteren schwächer seyen.*) Kreuzer will Ausgabe von Plotin machen.

Die Darstellung ist schwierig, nichts weniger als eine systematische Entwickelung. Im Ganzen ist die Manier Plotins, daß er immer das Besondere zurückführt auf das ganz Allgemeine. Plotins Geist schwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt diese raisonnirend und dialektisch, führt sie aber alle zu Einer Idee zurück. So sind gewisse Hauptgedanken unendlich oft wiederholt. Die Lektüre seiner Schriften hat deswegen etwas Ermüdendes, eben weil das Besondere, von dem angefangen wird, im Ganzen immer wieder auf dasselbe zurückgeführt wird. Man kann so aus einigen Büchern Plotins Ideen gut

*) *Porphyrius, l. l. p.* 3—5, 9, 17—19.

fassen, ohne daß das Lesen der übrigen zu neuen Entwickelungen führt. Besonders sind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrschend, aber ebenso gut die des Aristoteles; man kann Plotin ebenso gut einen Neuplatoniker, als Neuaristoteliker nennen. Es finden sich bei ihm viele Ausführungen ganz in aristotelischer Weise; die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. s. f. sind ebenso herrschend bei Plotin, und ihr Verhältniß ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung. Die Hauptsache ist, daß man ihn nicht nehmen muß im Gegensatz gegen Plato und Aristoteles; auch das Denken, den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine Darstellung seiner Philosophie zu geben, ist sehr schwierig. Es ist Plotin nicht darum zu thun, die Gegenstände in ihrer Bestimmtheit aufzufassen, wie Aristoteles, sondern sie zu ihrer Einheit zurückzuführen, und das Substantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptsache, das Charakteristische in Plotin ist die hohe, reine Begeisterung für die Erhebung des Geistes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für sich ist. Er hält sich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellektuellen Gedanken, wie die Stoiker, der an sich Leben, — aber nicht stumm und verschlossen ist. Seine ganze Philosophie ist einer Seits Metaphysik, aber nicht so, daß ein Trieb, eine Tendenz darin vorherrscht zur Erklärung, zum Auslegen (Deduktion der Materie, des Uebels); sondern sie ist Zurückführung der Seele von den besonderen Gegenständen zur Anschauung des Einen, des Wahrhaften und Ewigen, zum Nachdenken über die Wahrheit, — daß die Seele gebracht werde zur Seligkeit dieser Betrachtung und des Lebens in ihr. Die Richtung ist also nicht so sehr die, bekümmert zu seyn, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, sondern mehr nur, diese einzelnen Gegenstände als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philosopheme anzuführen, aber diese Ansichten zu widerlegen), als daß er ihre Stellung und ihr Entstehen aufzeigte, und den Geist

von diesem Aeußerlichen abzuziehen und ihm seine Stellung zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee. Der ganze Ton seines Philosophirens ist ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derselben. Und er geht dann insofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlauteren, unwahren Vorstellungen vom Bösen, Schicksal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Astrologie, Magie u. s. f. zu reinigen. Er führt mehr zum Substantiellen zurück, als dieses in seinen speciellen Bestimmungen auszulegen.

Plotin hat daher z. B. viel mit den Gnostikern zu thun; er handelt von ihnen, und tadelt sie, daß „sie gar nicht von der Tugend und dem Guten sprechen, nicht davon, wie sie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden soll. Denn zu sagen, Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; sondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, wie der Mensch zu diesem Sehen gebracht werde. Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott." *) Er ehrte die heidnischen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirksamkeit beilegte. „Wer Etwas liebt," sagte er, „der liebt auch alles demselben Verwandte, wie die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Die Seelen aber in der Welt sind dem Höheren verwandt. Wie sollten sie also von Diesem abgeschnitten seyn?" **) — Dieß ist nun ungefähr die allgemeine Richtung.

---

*) Ennead. II, l. IX, c. 15: ... οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, Βλέπε πρὸς θεόν, προύργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι. (Es ist daselbst wohl δή oder etwas dergleichen zu lesen. Ficinus übersetzt: Quod enim solent dicere, ad Deum adspice, nihil prodest omnino.) — Ἀρετὴ μὲν οὖν, εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως, θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

**) Ennead. II, l. IX, c. 16: ὁ γὰρ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται, καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα

Was nun das Nähere seiner Philosophie betrifft, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß ist abgethan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, in's reine Denken, — jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie ist Ausgangspunkt. Das, was so bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, damit wird hier angefangen, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, — dieß in sich zu erwecken als ein Entzücken, wie es Plotin nennt, als eine Begeisterung.

Der allgemeine Ruf über diese Philosophie ist, daß sie Schwärmerei sey. Es ist gewöhnlich, sie eine Schwärmerei nennen zu hören, womit es zugleich sehr kontrastirt, daß ihm alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen ist. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, — ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt. Aber was ihn in diesen Geruch gebracht hat, ist Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das sinnliche Bewußtseyn oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen gelten, hinausgeht; zum Theil aber seine Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen so zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären, — sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hineinzutragen: Theils auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herabzuziehen, z. B. den Zusammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier ist eben

---

ἐγαπᾷ. Ψυχὴ δὲ πᾶσα πρὸς (al. lectio πατρὸς) ἐκείνου (anima vero omnis patris illius est filia. Fic.). ψυχαὶ δὲ ἐν τούτοις (in mundi sphaeris. Fic.), καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ, καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ (supernis) πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν.

der, der gewissen Worten, Zeichen, sinnlichen, einzelnen, eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. s. f. sie in das Allgemeine einzubilden bestrebt ist, — aber ein gegebenes Allgemeines, nicht an sich, seiner Natur nach; oder das Allgemeine des Gedankens hat sich noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben. Der Gedanke eines Helden ist ein Gedanke, des Helden That ist das Wahre, Allgemeine; die Wirkung, das Mittel ist ebenso groß und allgemein.

Wenn man Plotin und die Neuplatoniker Schwärmer und Phantasten genannt hat, so haben sie diesen Vorwurf wohl in einem gewissen Sinne verdient. Denn in den Lebensbeschreibungen der großen Lehrer dieser Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, finden wir Manches erzählt, was in die Vorstellung von einer Wunderthätigkeit fällt. Denn indem sie den Glauben an die heidnischen Götter aufrecht hielten, behaupteten sie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß diese wirklich von göttlicher Wirksamkeit und Gegenwart erfüllt seyen. Die alexandrinische Schule ist überhaupt nicht freizusprechen vom Wunderglauben. *) Aber auch von den Personen finden sich mancherlei Zaubereien erzählt, wie wir sie vom Pythagoras bemerkt haben, Geschichten, die in dieser Zeit eher ihre Entstehung haben, als in älterer. Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Christen und Heiden ist dieses Wunderthun herrschend gewesen, weil der Geist, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Innern, den natürlichen Zusammenhang der Ereignisse nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon ist die philosophische Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretischen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges. Wer freilich

---

*) *Cf. Ennead. I, l. VI, c. 7; IV, l. IV, c. 39—43; Procli Theol. Plat. I, c. 29, p. 69—70 (ed. Aem. Portus, Hamburg. 1618).*

jede Erhebung des Geistes zum Unsinnlichen, jeden Glauben des Menschen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöse Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; freilich aber ist es da nur ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verstandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir aber die Erhebung zu spekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, Schwärmereien, nun dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht; aber mit demselben Recht wird auch die platonische und aristotelische Philosophie Schwärmerei seyn. Denn Plotin spricht allerdings von der Erhebung des Geistes in das Denken mit Begeisterung; oder vielmehr dieß ist die eigentliche und platonische Begeisterung, sich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens.

Gleich dieß hat dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen, wie er das Verhältniß des einzelnen Bewußtseyns zur Erkenntniß des absoluten Wesens bestimmt oder beschreibt; daß die Seele, die sich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorstellungen verliere, außer der Vorstellung des reinen Wesens, sich der Gottheit nähere. *) Das Princip der plotinischen Philosophie ist die Vernunft, die in und für sich selbst ist. Plotin spricht allerdings davon, daß das wahrhaft Seyende nur gewußt werde durch die Ekstase; diese Verzückung muß man sich aber nicht als Zustand der Schwärmerei vorstellen. Sondern er nennt dieß eine Vereinfachung der Seele, wodurch sie in selige Ruhe versetzt wird, weil ihr Gegenstand selbst einfach und ruhig ist. **) Dieß, daß die Seele sich vom Körper zurückzieht, geschieht durch den reinen Gedanken; die Thätigkeit ist das Denken, und ebenso der Gegenstand. Es ist also ruhiges Verhalten ohne Aufwal-

---

*) *Ennead. VI, l. VII, c.* 35 — 36.
**) *eod. loco, l. IX, c.* 11.

lung des Bluts, der Einbildungskraft. Und Ekstase ist ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantasie, sondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des sinnlichen Bewußtseyns; es ist reines Denken, das bei sich selbst ist, sich zum Gegenstand hat. Plotin spricht oft von diesem Zustande, auf ähnliche Weise, wie er einmal sagt: „Oft, indem ich aus dem „Körper zu mir selbst erwache, und außerhalb des Anderen," des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir selbst, und eine bewunderns„würdige Anschauung habe, und ein göttliches Leben führe," u. s. f. *) Aber das, dessen er in dieser Ekstase bewußt wird, sind philosophische Gedanken, spekulative Begriffe und Ideen.

Theils in diesem Namen, daß er dieß auch Ekstase nennt, Theils auch in der Sache selbst, ist dann der Grund gefunden worden, ihn einen Schwärmer zu nennen. α) In dem Namen. Denn es fällt dann denen, die ihn so nennen, nichts Anderes ein, als ein Zustand, in den sich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen versetzten, die, zum reinen Zurückziehen in sich selbst sich zu bringen, alle Vorstellungen und Sehen einer Wirklichkeit in sich zu tilgen suchen; so daß dieß Theils ein beständiger Zustand sey, Theils aber in diesem festen Schauen in das Leere, es erscheine nun als Helle oder als Finsterniß, keine Bewegung, kein Unterschied, überhaupt kein Denken sey. β) In der Sache selbst. Diejenigen, die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseyns sey, und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding sey; wie, wenn wir uns ein Thier, Stein denken oder vorstellen, unser Begriff von ihm oder unsere Vorstellung etwas ganz Anderes ist als dieses Thier selbst, — als ob dieß das Wahre ihnen wäre. Aber es ist nicht von diesem sinnlichen Thiere die Rede,

*) Ennead. IV, l. VIII, c. 1; cf. ibidem c. 4 — 7.

sondern von seinem Wesen; dieß ist der Begriff von ihm. Und das Wesen des Thiers ist am sinnlichen Thiere nicht als Wesen vorhanden, sondern als Eins mit der gegenständlichen Einzelnheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, aber in der That nur dieser das Wahre, — das Sinnliche negativ. So ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas Anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er ist nicht nur Wesen, sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur. Und in dieser realen Existenz ist das Ich einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muß von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz, als realer Existenz als solcher; und als solche ist Gott ein Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns: α) Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns Wesen, reines Denken, — die gegenständliche Weise wird überwunden. β) Als einzelnes Wirkliche ist er die Natur. Jenseits des Denkens ist er nur die Wirklichkeit, Natur; aber eben diese kehrt selbst in's Wesen zurück, oder die Einzelnheit des Bewußtseyns wird überwunden.

Dieß ist es, warum Plotin Schwärmer ist, daß er diesen Gedanken hatte, daß das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken ist. Wie die Christen ihn auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten, — aber auch, daß er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist ist —: so Plotin, daß das absolute Wesen im Denken des Selbstbewußtseyns gegenwärtig und darin als Wesen ist, oder das Denken selbst das Göttliche ist. — Daß aber nichts Schwärmerisches in dieser Vereinfachung des Selbstbewußtseyns ist, zeigt sich sogleich darin, daß eben dieses unmittelbare Wissen von Gott ein Denken und

Begreifen desselben ist, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenso leer ist, ein Anschauen. Es nähert sich mehr dieser Seite; die bildliche Weise des Aussprechens gebraucht auch mehr der Absonderung von den zum Theil verworrenen mythischen Vorstellungen. Die Idee der plotinischen Philosophie ist Intellektualismus, oder ein hoher Idealismus, der aber von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus ist.

Was nun den bestimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objektive, den Inhalt, der in dieser Ekstase, in diesem Seyn des Denkens bei sich wird, so ist dieser Inhalt nach seinen Haupt-Momenten im Allgemeinen das, wovon schon gesprochen worden ist.

1. Nämlich das Erste, Absolute, die Grundlage ist auch hier, wie bei Philo, das reine Seyn; das Unveränderliche, das Grund und Ursache alles erscheinenden Seyns ist, dessen Möglichkeit nicht von seiner Wirklichkeit getrennt ist, sondern die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist. Es ist die ebenso wesentliche Einheit oder die Einheit, sie das Wesen aller Wesen. Nicht die erscheinende Vielheit des Daseyns, die gemeine Substantialität der Dinge, nach der jedes ein von dem andern getrenntes Eins, ist das Princip, das Wahre, sondern vielmehr schlechterdings ihre Einheit ist ihr Wesen. *) Diese Einheit ist eigentlich nicht Alles; denn Alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zum Grunde liegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit. Es ist auch nicht vor Allem; es ist nicht verschieden von dem seyenden Allen, es wäre sonst eben wieder nur ein Gedachtes. **) Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein subjektives Princip; Plotin setzt die höchste Objektivität, Seyn. Diese Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit ist nicht an sich.

---

*) *Ennead. III, l. VI, c. 6; VI, l. IX, c. 1—2*

**) *eod. loco, III, l. VIII, c. 8.*

Es ist wie bei Parmenides und Zeno nur das absolute reine Seyn oder auch das absolute Gute, wie wir bei Plato und besonders bei Aristoteles auch das Absolute ausgesprochen sahen. Zuerst was ist das Gute? — „Es ist dasjenige, woran Alles hangt (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται)," auch nach Aristoteles, welches alle Dinge begehren (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται) und zum Princip haben, dessen sie alle bedürftig sind, während es selber unbedürftig, sich selbst genug, das Maaß und die Grenze von Allem ist, das aus sich den νοῦς und die Wesenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit des νοῦς (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher ist Alles schön; es ist aber überschön (ὑπέρκαλος) und über das Beste (ἐπέκεινα τῶν ἀρίςων) — ὑπεράγαθον *) —, frei herrschend, königlich im Gedankenreich (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ)." **) — „Es selbst aber ist nichts von demjenigen, dessen Princip es ist. Denn wenn Du gesagt hast, das Gute, so füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn selbst aufgehoben, und es so nimmst, so wird Dich Erstaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirst Du es verstehen und seine Größe aus demjenigen, was aus ihm ist. Und wenn Du so das Seyn vor Dir hast, und es betrachtest in dieser Reinheit, so wird Dich Staunen ergreifen." ***)

Vom absoluten Seyn sagte nun Plotin, daß es unerkennbar ist, †) wie auch Philo sagte, — das Insichbleibende. Hierüber ist dann Plotin weitläufig, häufig wiederkehrend, daß die Seele sich aber das Denken dieser Einheit wesentlich verschaffen müsse erst durch die negative Bewegung, die etwas Anderes ist als nur Sagen, — alle Prädikate durchmachen, skeptische Bewegung, nichts außer diesem Eins. Und das Ziel für das sub-

*) *Ennead. VI, l. IX, c. 6.*
**) ibidem, I, l. VIII: *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά*, c. 2.
***) *ibid. III, l. VIII, c.* 9—10.
†) *ibid. V, l. III, c.* 13—14.

jektive Denken sowohl, als für das Praktische ist das Gute; die Bestimmung des Einen ist die Hauptsache. Alle Prädikate überhaupt, z. B. Seyn, Substanz, passen nicht auf es; denn sie drücken irgend eine Bestimmtheit aus. *) Es empfindet sich nicht, es denkt sich nicht, es ist sich seiner nicht bewußt; denn in allem Diesen liegt eine Unterscheidung. **) Wenn aber schon das Gute das absolut Freie, ***) so ist es doch ohne Entschluß und Willen; denn der Wille hat den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm. †)

Jenes Seyn ist und bleibt Gott, ist nicht außer diesem, sondern der Zusammenhang, die Diesselbigkeit selbst. „Die absolute Einheit erhält die Dinge, daß sie nicht auseinanderfallen, ist das feste Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, sammelnd und einend, was im Gegensatz auseinander sich zu entzweien in Gefahr steht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es ist weder, noch Etwas, irgend Eins, sondern über Alles. Alle diese Kategorien sind negirt; es hat nicht die Größe, ist nicht unendlich. Es ist der Mittelpunkt des Universums der Dinge, die ewige Quelle der Tugend und der Ursprung der göttlichen Liebe, — um das Alles sich bewegt, nach dem sich Alles hinrichtet, aus dem der νοῦς und das Selbstbewußtseyn immer seinen Anfang und Ausgang nimmt.“ ††)

Zu dieser Substanz führt Plotin Alles zurück; sie ist allein das Wahre, bleibt sich in Allem schlechthin gleich. Aus diesem Ersten geht aber Alles hervor, und das Eine schließt sich auf (zusammenhangend mit der Schöpfung und aller Produktion). Dieß kann aber aus dem Absoluten nicht gefaßt werden, wenn

*) *Ennead. V, l. II, c. 1; VI, l. II, c. 9—10; l. VIII, c. 8—9; l. IX, c. 3.*

**) *ibid. VI, l. IX, c. 6.*

***) *ibid. VI, l. VIII, c. 7.*

†) *ibid. VI, l. IX, c. 6 (cf. l. VIII, c. 13 et 21).*

††) Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; *Plotini Ennead. VI, l. IX, c. 1—9, passim.*

dieß als Abstraktes ein Bestimmtes ist, und nicht vielmehr als das in sich thätige Eine gefaßt wird. Dieser Uebergang zum Zweiten wird aber von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Nothwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich vom νοῦς, diesem Zweiten, dem Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung: „Dieses eine absolute Gute ist eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip ist für alle Flüsse, so daß es durch diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt“ und in Beziehung auf sie, und so diese Flüsse als solche in sich enthält; so daß sie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fließen sollen.“ *) Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieß ist der Fortgang zur Bestimmung, das Hervorbringen, — ein Hauptpunkt.

2. Das Erste nun, was diese Einheit gezeugt hat, sein Sohn, ist der Verstand (νοῦς), das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. **) Es tritt Hauptschwierigkeit ein, das Bemühen: zu fassen, wie das Eine sich entschlossen habe sich zu bestimmen. Das ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit, als wir, aufgefaßt; sie machen sich aber darum zu thun. Der νοῦς ist das Sich-selbst-Finden seiner selbst. Er ist δυάς, das reine Zwei, er selbst und sein Gegenstand; er enthält alles Gedachte. Er ist dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleich bleibt. Aber die einfache Einheit ist das Erste. ***) — Er hat hier allerlei Weisen der Vorstellung: „Wie nun dieß Hervorbringen beschaffen sey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, — eine bekannte und ge-

---

*) Ennead. III, l. VIII, c. 9.
**) *ibid. III, l. VIII, c.* 10 *fin.*
***) *ibid. V, l. I, c.* 4—5; *c.* 7; *l. IV, c.* 2; l. V, c. 1.

machte Frage von alten Zeiten, — dieß zu sagen zu wissen, dazu müssen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, sondern indem wir uns selbst im Gebete zu ihm ausdehnen; dieses können wir nur, indem wir einsam in uns zu dem Einsamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei sich selbst seyn, ruhig und über Alles erhaben in sich bleiben, und so betrachten, daß es keine Veränderung ist." *) Das ist immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der er aufruft und Alles hinführt. In diesem reinen Denken (Anschauen) ist der *νοῦς* wirklich; das ist die göttliche Thätigkeit selbst.

„Diese Hervorbringung ist nicht eine Bewegung, Veränderung;" die Veränderung setzt ein Andersseyn, geht auf etwas Anderes. „Die Veränderung und was durch Veränderung ist, das Veränderliche, ist erst das Dritte;" der *νοῦς* ist noch das Beisichselbstbleiben der Betrachtung. „Indem so der Verstand ohne Veränderung aus dem absoluten Wesen ist, so ist er der unmittelbare Abglanz desselben, nicht durch einen Willen gesetzt oder Entschluß. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „ist das Unbewegliche, und die Erzeugung ist ein Leuchten aus ihm, aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um sich (*περίλαμψιν*, Umleuchten); der Verstand fließt aus ihm (*ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος*), wie das Licht aus der Sonne (*οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν, ὥσπερ περιθέον*). Alle" (substantiellen) „Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Substanz um sie herum ein Wesen, das von ihnen abhängig ist;" oder vielmehr er sagt, es ist dasselbe. „Wie Feuer um sich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, besonders aber der Duft der Dinge," so umleuchtet der *νοῦς* das Seyn. „Was zu seiner Vollkommenheit gelangt ist, geht in die Emanation — den Lichtkreis **) — über," duftet um sich herum. ***) — Er gebraucht für dieß Hervorgehen, Pro-

*) Ennead. V, l. I, c. 6.
**) *ibid. IV, l. III, c. 17.*
***) ibid. V, l. I, c. 6.

duciren auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. „Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Ueberfluß ist das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt sich" schlechthin „nach dem Einen," dem Guten; „das Eins ist sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung," — es ist das mit Gott Erfüllte, begehrt ihn. „Und dieß ist der Verstand," — überhaupt diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. „Das erste ruhende Seyn ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens." *) Oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dieß Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist diese Kreisbewegung. **)

Dieß sind die Hauptbestimmungen bei Plotin. Diese Bestimmung der Natur der Idee ist wahrhaft in allen ihren Momenten. Nur ist darin eine Schwierigkeit; was uns nämlich sogleich bedenklich ist, ist dieß Hervorgehen. Das Unendliche schließt sich auf; aber dieß kann man auf vielerlei Weise vorstellen. In neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen; es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Nothwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, es geschieht. Der Vater zeugt den ewigen Sohn, dieß ist für die Vorstellung genügend; aber für den Begriff ist diese Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Bestimmung nicht hinreichend. Die Idee als diese Dreiheit ist also dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß ist hoch zu achten; diese Bestimmungen sind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden ist jenes Aufheben aller Prädikate, — die absolute Negativität; das

*) *Ennead. V, l. II, c. 1.*
**) ibid. V, l. I, c. 7; *VI, l. IX, c. 2.*

Herausgehen ist eben jene Negativität an sich, — nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen. — Von Plotin könnte noch viel Schönes angeführt werden, es wiederholen sich jedoch in seinen Werken oft dieselben Gedanken; häufig findet sich das Zurückgehen auf das Allgemeine, und es ist kein eigentlicher Fortgang darin.

Dieser Verstand ist nur der Inhalt der mannigfaltigen Ideen. Dieses, was der Verstand, was sein Gegenstand ist, ist ihm schlechthin nichts ihm noch sich Fremdes, nicht entgegengesetzt. Gott ist also Unterscheiden, Ausbreiten, aber ebenso Rückkehr zu sich selbst; diese Zweiheit ist schlechthin in der Einheit, diese ist ihr Gegenstand. Das Gedachte ist nicht außer dem *νοῦς*, der *νοῦς* hat im Gedanken sich nur selbst als denkend. Der Gegenstand des Denkens, das, wozu sich dasselbe zurückbeugt, ist die absolute Einheit, in die aber als solche nicht eingedrungen, und die nicht bestimmt wird, sondern das Unerkannte bleibt. Aber das Denken ist dann auch dieses, sich selbst zum Gegenstande zu haben; und damit hat es einen Gegenstand, der Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die *δυάς* in sich enthält. Dieß ist das Denken als Denken des Denkens. *) Oder in der Ausbildung dieses Denkens in sich, insofern es sein Gegenstand ist, liegt dem Plotin die erste und wahrhafte intellektuelle Welt, die dann zur sinnlichen Welt im Verhältniß steht, so daß diese aber nur eine entfernte Nachahmung ist. Und die Dinge so angeschaut, wie sie in diesem absoluten Denken sind, sind sie als *λόγοι*, oder als ihre Begriffe und Wesen; und sie sind die Muster der Sinnenwesen (wie Plato sich auch ausdrückte), wie vorhin in dem Beispiele von der Quelle. **)

Daß aber das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, das ist ganz aristotelisch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern

---

*) *Ennead. V, l. III, c.* 5; *VI, l. II, c.* 8.
**) *ibid. II, l. IV, c.* 4; *VI, l. IV, c.* 2; *V, l. IX, c.* 8 — 9.

ist weiter dieß der Fall, daß diese aristotelische Bestimmung, das Gedachte, vom Gedanken Erzeugte das wahre Universum, die intellektuelle Welt ist; was bei Platon die Ideen sind, ist der bildende, hervorbringende Verstand und Intelligenz, die in diesem Hervorgebrachten wirklich ist, und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt.

Plotin sagt auch auf pythagoräische Weise, daß die Dinge als Zahlen in diesem λόγος sind. „Die Zahl aber ist nicht das Erste, sondern die Einheit keine Zahl. Die erste Zahl ist die Zwei, aber unbestimmte Zweiheit; das Eins ist das Bestimmende derselben. Sie ist auch die Seele. Die Zahl ist das Dichte; was die Empfindung für seyend nimmt, ist das Spätere." *)

Wie diese vielen Begriffe im Verstande sind, bestimmt Plotin so, daß sie darin sind wie die Elemente ein Ding konstituiren, also nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, sondern Verschiedene, die sich vollkommen einen, — nicht gleichgültig durch den Raum unterschieden, bloß durch innern Unterschied, Begriff, oder auch nicht wie seyende Theile. **) — Dadurch ist der Verstand als negative Einheit ausgesagt. Wie die Elemente ein Ding ausmachen, — schlechthin unpassend, wenn ihr Verhältniß bestimmt wird als Theile, aus denen das Ganze besteht (Theile sind gleichgültig gegeneinander, jeder für und an sich) —: so wird vorgestellt Wasser, Kieselerde u. s. f. in einem Krystalle, so daß es noch Wasser, Kieselerde als solche ist. Ihr Seyn ist die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben ist; ihre Einheit ist die negative Einheit, das innere Wesen, das Princip der Individualität als Differente in sich enthaltend.

3. Die veränderliche Welt, die im Unterschiede befan-

*) Ennead. V, l. I, c. 5.
**) *ibid. VI, l. II, c. 2; V, l. IX, c. 8.*

gen ist. So ist an sich die Vielheit dieser Formen im Verstand; aber sie sind nicht nur in ihm, sondern sind für ihn, — es ist sein in der Form seines Gegenstandes. Näher ist für ihn dreierlei: α) Es ist für ihn also das Unveränderliche, die Einheit; er denkt seine Einheit als Gegenstand. β) Er denkt die Unterscheidung seiner von dem Wesen; es ist für ihn der Unterschied Gegenstand, oder die Vielheit des Seyenden. Er ist das Erschaffen der Welt; in ihm hat Alles seinen Unterschied und Bestimmtheit (Form) gegen einander, und dieß macht die Substanz derselben aus. γ) Die Substantialität, das Bleiben im Denkenden ist die Bestimmtheit; sein Erzeugen oder Ausfließen aller Dinge aus ihm ist daher so, daß er erfüllt von Allem bleibt, oder Alles unmittelbar ebenso aufzehrt. Und er ist das Aufheben dieser Unterschiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt sich eben so, oder ist sich so Gegenstand. Dieß ist die Veränderung. Insofern der νοῦς sich selbst als sich verändernd, aber in dieser Veränderung auch einfach bei sich bleibend denkt, denkt er das Leben überhaupt. Und dieß, daß er sich so Gegenstand ist, seine Momente, die er als seyend setzt, dieß ist das wahrhafte, lebendige Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfließens aus sich selbst, dieses Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt. *)

Es erhellt in diesen plotinischen Gedanken, daß darin zuerst das Andersseyn, das Fremde aufgehoben ist. Die existirenden Dinge sind an sich Begriffe. Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und dieß ihr Gedachtseyn im göttlichen Verstande ist ihre Existenz; und ihre Existenz ist nichts Anderes, ist selbst dieses Gedachtseyn. Sie sind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. — Die Formen der δύναμις und ἐνέργεια sind auch bei Plotin sehr geläufig, Hauptbestimmung; er hat

---

*) *Ennead. V, l. I, c. 7; l. II, c. 1—2; l. VI, c. 4; VI, l. II, c. 22.*

sehr weitläufige Expositionen darüber. — Er unterscheidet im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), so daß der νοῦς Eins und zugleich Alles ist; die νόησις ist aber die Einheit der Unterschiedenen. *) „Gedanke" ist nicht so Einheit, mehr Produkt; doch auch der Gedanke schwingt sich auf zu Gott, — der Gedanke, d. i. das Subjekt. Der Unterschied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker der Schwärmerei an, und sie selbst bringen dabei wunderliche Dinge vor.

Näher nun diese dreifache Weise des Denkens betrachtet, als einfaches, als unterschiedenes und als Veränderung, so hat dieses drei Principien an ihm. Jene erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das Licht. Es ist nicht Materie, sondern reine Form, die Wirksamkeit. Der Raum ist die abstrakte reine Kontinuität dieser Wirksamkeit, nicht das Wirksamseyn selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseyns. Der Verstand als das Denken dieses Lichts ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichts. **)

a. Die drei Principien sind das Eins, der νοῦς und die Seele. „Der νοῦς, wie er ist, so ist er ewig in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn ist das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος) von ihm zur Seele macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (νοῦς) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach, und Denken daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unserer, als in der Begierde) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht außer ihm; sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst, — und sieht sich selbst nicht nicht-denkend, sondern denkend. — Unsere Seele ist zum Theil

*) Ennead. V, l. III, c. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

**) *ibid. IV, l. III, c. 17.*

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; diese ist zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anschauen ihrer selbst bleibend, nicht berichtigend aus Absicht," und dergleichen. „Die Ausschmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach seiner Bestimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte Alles um sich her erwärmt." *)

„Weil das Eine nicht einsam seyn soll — denn so wäre Alles verborgen und hätte keine Gestalt an ihm, und es wäre nichts von dem, was ist, wenn jenes in sich selbst stünde; und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt sind, wenn die nicht das Hervorgehen (πρόοδον) erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben —: ebenso mußten nicht allein Seelen seyn, als ob das durch sie Erzeugte nicht erscheinen sollte. Denn jeder Natur ist dieß inwohnend, etwas nach ihr zu machen und in's Licht zu setzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde." **). Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, hat kein Interesse, Grund, es zu erklären, sondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.

b. Er spricht vom Princip der materiellen Welt, vom Ursprung des Bösen. Die sinnliche Welt hat zu ihrem Princip die Materie; über diese Materie philosophirt Plotin viel, und so auch im Zusammenhang mit der Materie über das Böse. Die Materie ist das Nichtseyende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz; das Allgemeine

---

*) Ennead. II, l. IX, c. 1—3: ἔστι γὰρ ὥς ἐστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως. ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ κ. τ. λ. Die Uebersetzung macht kein Komma nach ὡσαύτως: Est enim, sicut est intellectus, eodem modo semper in actu stabili constitutus.

**) ibid. IV, l. IX, c. 6.

der Differenz ist das Negative, und dieß ist die Materie. Wie die erste absolute Einheit das Seyn ist, so ist diese Einheit des Gegenständlichen das Negative; sie ist ohne alle Prädikate und Eigenschaften, Figur u. s. f. Sie ist so selbst ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbestimmtheit; oder sie ist die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin beschreibt diese reine Möglichkeit sehr gut, und bestimmt sie als das negative Princip. *) Hierüber spricht Plotin viel:

„Das Erz ist nur der Möglichkeit nach Bildsäule. In dem, was nicht bleibend ist, war das Mögliche (τὸ δυνάμει) ein ganz Anderes. Wenn der Grammatiker der Möglichkeit nach, es auch der Wirklichkeit nach wird (ἐνεργείᾳ γένηται), so ist hier das Mögliche dasselbe mit dem Wirklichen. Der Unwissende ist es beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός); und nicht insofern er unwissend, ist er ein Wissender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für sich ist, erhält das, was sie der Möglichkeit nach war, auch insofern sie wissend ist (ἡ δὲ ψυχὴ καϑ᾽ ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ᾗπερ καὶ ἐπιστήμων, ἔτι οὖν σώζει, τὸ δυνάμει: Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia). Es wäre nicht unpassend, die Energie, insofern sie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach ist, Form und Idee (εἶδος) zu nennen: nicht überhaupt (ἁπλῶς) Energie, sondern Energie von etwas Bestimmtem (τοῦ καὶ ἐνέργειαν, sed potius hujus actum. Fic.). Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher (κυριώτερον) benennen, die entgegengesetzt ist der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit (τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν, quae educit in actum). Denn das Mögliche hat das von einem Anderen, der Wirklichkeit nach zu seyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche an ihm selbst die Wirklich-

*) *Ennead. II, l. IV, c. 4, 12 — 15.*

keit, wie die Fertigkeit und die sich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln." *)

„Wenn in dem Gedachten" („der intelligiblen Welt" ist schiefer Ausdruck; nirgend steht Welt, sondern *ἐν τοῖς νοητοῖς*) „keine Materie ist, als welche das ist, was der Möglichkeit nach ist (*ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει*), und Nichts wird als" (utpote, nicht quam) „ein Solches, das noch nicht ist, noch ein in Anderes sich Veränderndes, oder als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus sich heraustretend dem Andern statt seiner zu seyn erlaubt: dann ist da kein bloß Mögliches, — da, wo" (nicht im Reiche, in regno) „das Seyende ist, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form (*εἶδος*) seyn, wie auch die Seele, eine Form, für Anderes, (*πρὸς ἕτερον*) Materie ist." **) (Hier kommen sehr dunkle Stellen). — Die Materie ist überhaupt nicht actu. ***) „Sie ist das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn ist nur ein Werden Verkündendes (*τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον*): so daß ihr Seyn in das sich verkehrt, was seyn wird (*ὃ ἔσται*). Das, was der Möglichkeit nach ist, ist nicht Etwas, sondern Alles;" erst die Energie ist bestimmt. „Die Materie bleibt immer sich neigend zu Anderem (*μένουσα πρὸς ἄλλο*), die Möglichkeit für das Folgende (*δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς*). Sie ist zurückgelassen als ein schwaches und düsteres (trübes) Bild (*εἴδωλον*), das nicht formirbar ist. Ist sie nun der Wirklichkeit nach Bild? Also der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß ist

*) Ennead. II, l. V, c. 2: ... *τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι* (potentia vero illa, per quam aliquid agi potest, ex se ipsa edit actum sibi quodammodo oppositum, velut habitus et qui secundum illum actus dicitur, fortitudo scilicet atque fortiter agere).

**) ibid. c. 3: ... *ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει, ἐν ᾧ ἐστι τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα οὐ χρόνον ἐχόντων.*

***) ibid. c. 4.

dasselbe, als wahrhafte Lüge (ἀληθινὸν ψεῦδος), dieß ist das wahrhaft Nichtseyende (ὄντως μὴ ὄν);" sie ist ein Unwahres durch die Energie. „Das ist also nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das sein Wahres," was es in der That ist, „hat (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι) in dem Nichtseyenden (μὴ ὄντι);" es ist in Wahrheit nicht, „in dem Nichtseyn hat es sein Seyn." Das Nichtseyn drückt die Natur der Materie aus; es ist dieß ihre Bestimmung, als das rein Negative. „Wenn man dem Falschen sein Falsches nimmt, so nimmt man ihm alle Wesenheit, die es hatte. Ebenso wenn Du in dasjenige, was sein Seyn und sein Wesen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführst, so zerstörst Du die Ursache seiner Substanz, weil ihm das Seyn in der Möglichkeit bestand. Will man also die Materie unversehrt bewahren, so muß man sie als Materie bewahren; man muß also, wie es scheint, sagen, daß sie nur der Möglichkeit nach sey, damit sie bleibe, was sie ist." *)

c. Auch das Böse, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenstand der Betrachtung zu seyn, wie denn die Frage nach dem Ursprung des Bösen das Bewußtseyn des Menschen überhaupt interessiren muß. Das Negative gegen das Denken haben diese Alexandriner als die Materie gesetzt. Indem das Bewußtseyn des konkreten Geistes eingetreten ist, wird auch das abstrakte Negative in dieser konkreten Weise aufgefaßt als innerhalb des Geistes selbst, also als das geistig Negative. Plotin betrachtet dieß Böse vielfach; aber die denkende Betrachtung von diesem Punkte geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrschen nun diese Vorstellungen: Das Thun der Seele ist die Bewegung

*) Ennead. II, l. V, c. 5: ... ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι· ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν. καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰςαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν.

zu dem Einen, zwischen Seele und λόγος ist nichts; denn der Gedanke hat nur sich zum Gegenstande, sieht sich als denkend.*) Das Gute ist das, wovon Alles abhängt, was Alles bezeichnet was ist, das sich selbst genügt, Maaß, Princip und Grenze von Allem, was Seele und Leben giebt, nicht nur schön; sondern es ist über dem Besten, königlich, herrschend im Gedanken.**) „Es ist der νοῦς, aber nicht wie wir den Verstand zu nehmen pflegen, der aus einer Voraussetzung (ἐκ προτάσεως) sich erfüllt und das versteht, was ihm gesagt wird, der schließt und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was ist, erkennt, als der es vorher nicht hatte, sondern vor seiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verstand. Sondern jener νοῦς, die Intelligenz, hat Alles, ist Alles und wohnt bei sich," enthält Alles in sich; „er hat Alles, indem er es nicht hat," indem es ideell, intelligibel in ihm ist. „Nicht aber besitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man besitzt, als etwas Anderes oder Fremdes ansieht; was er besitzt, ist nicht von ihm unterschieden. Denn er ist ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemischt, sondern wiederum an und für sich."

„Was desselben theilhaftig ist, ist nicht theilhaftig des Alles zugleich, sondern theilhaftig, so weit es kann. Und Er" (der νοῦς) „ist die erste Energie desselben" (des endlichen νοῦς), — oder dessen Energie ist die Erste, — „und die erste Substanz, indem jener in sich bleibt" (der endliche nämlich). „Er ist thätig um jenen, wie er um ihn lebt (?). Die außerhalb um ihn sich bewegende" (χωρεύσασα, circa hunc se versans. Nicht χορεύσασα?) „Seele, und ihn betrachtend und inwendig in ihm sehend, schaut Gott durch denselben; und dieß ist das übellose und selige Leben der Götter." Die Intelligenz ist Thätigkeit, als solche aber fließt sie über, und geht heraus; sie ist

*) *S. Oben, S.* 56.
**) *S. Oben, S.* 48.

also unterscheidend, aber indem sie in ihrem Unterschiede nur mit sich zu thun hat, bleibt sie in ihrer göttlichen Einheit und in einem übellosen und seligen Leben. „Und wenn es dabei stehen bliebe, würde kein Uebel seyn. Aber es sind erste Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem, und Jenes (*ἐκεῖνο*) ist der Urheber von allem Guten und Alles ist das Seinige;“ aber es ist darin enthalten das Moment des Unterschiedes, — „und das Zweite um (*περί*) die Zweiten und das Dritte um die Dritten.“ *)

„Ist dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, so ist das Böse nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseyenden ist, wie eine Form des Nichtseyenden, — das Nichtseyende aber nicht als gänzlich nicht seyend, sondern nur als ein Anderes des Seyenden.“ Das Böse ist nicht absolutes Princip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnostikern, Manichäern. „Es ist nicht ein Nichtseyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, sondern wie ein Bild des Seyenden (*εἰκὼν τοῦ ὄντος*), oder auch noch mehr“ (im stärkeren Grade) „nicht seyend (*ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν*). Es ist das sinnliche Universum.“ **) Das Böse hat seine Wurzel im Nichtseyn.

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 2: . . . *καὶ σύνεστιν αὑτῷ συνών, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς* (secum habitat sibi prorsus unitus, habet cuncta non habens; non enim ea possidet tanquam alia, nec ipse existit alius, neque quae sunt in eo singula segregantur a singulis. Immo vero quodlibet est universum et ubique totum, neque tamen confunduntur cuncta, sed rursus singula discernuntur) *κ. τ. λ.*

**) ibid. c. 3: *εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς οὐ* (sic) *οὖσιν εἶναι, οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος . . . μὴ ὂν δὲ, οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος κ. τ. λ.*

Im achten Buch der ersten Enneade sagt er: „Wie wird aber das Böse erkannt? Insofern das Denken sich von sich abkehrt, entsteht die Materie. Die Materie ist nur durch die Abstraktion des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, sagen wir, ist die Materie," das Böse. „Der Gedanke wird daher ein Anderer, Nichtgedanke, indem er es wagt, sich auf das zu richten, was nicht das Seinige ist (*διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ*);" nicht das Seinige ist aber die Materie, und das ist das Böse. „Wie das Auge sich vom Lichte wegwendend, um die Finsterniß zu sehen, mit dem es sie nicht sieht — eben dieß ist ein Sehen, das Nichtsehen ist —: so der Gedanke leidet das Entgegengesetzte dessen, was er ist, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe (*ἔπαθε τοὐναντίον ἢ ἔστι, ἵν᾽ ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον*)." *) Dieß abstrakte Andere ist auch das Böse. Das Sehen des Maaßlosen ist eben ein Nichtsehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß" — *ὅρος, νοῦς* — „ist das Maaßlose, das Unendliche," Grenzenlose „in Beziehung auf das Begrenzte (*πέρας*), das Unbestimmte, Nichtruhende, Unersättliche, schlechthin Bedürftige. Solches ist ihm nicht Accidenz (*συμβεβηκότα*), sondern seine Substanz (*οὐσία*)." Es ist immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht sagen, daß es ist, sondern nur, daß es immer seyn wird. — „Die Seele zum *νοῦς* gerichtet (*νεύουσα*, geneigt) ist rein, hält die Materie ab, und alles Unbestimmte und Maaßlose (*ἀόριστον καὶ ἄμετρον*)." **)

„Warum ist denn aber, wenn das Gute ist, auch das Böse nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen seyn muß, weil aus Entgegengesetzten nothwendig das Ganze besteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre. Die Natur der Welt ist gemischt aus *νοῦς* und Nothwendigkeit. Bei den Göttern seyn,

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 9.

**) ibid. c. 3 et 4.

heißt im Gedachten seyn; denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Nothwendigkeit auch so fassen. Denn da das Gute nicht allein, ist die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen dasselbe." Es ist ja der *πρόοδος*, das Herausgehen eine Thätigkeit und ein Umkehren in sich, mithin Unterscheiden und Entgegensetzen darin. Beim Herausgehen des Guten ist die Materie nothwendig, und sie macht die letzte Gegenlage aus für das Herausgehen. „Oder man könnte auch so sagen, das Aeußerste durch das stete Herabgehen und Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, sey das Böse; nothwendig sey aber Etwas nach dem Ersten, so daß auch das Aeußerste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das ist die Nothwendigkeit des Bösen." *)

„Die Materie ist ein wahres Nichtseyn, als das sich selbst aufhebende Bewegen: die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, — das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Große, das klein, das Kleine, das groß ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie vielmehr das Gegentheil: Oder angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen; oder nicht gesetzt, so ist sie gesetzt, — das schlechthin Trügliche." **) Die Materie selbst ist deswegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen; ***) die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche, aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Aber diese Materie ist nicht ohne Form; und wir haben gesehen, daß der Verstand zu seinem

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 7: . . . τὸ δ᾽ ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ — alia lectio τοῦ καλοῦ — λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην· ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ᾽ αὐτὸ ὑποστάσει. ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ᾽ ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ (Ob τοῦ πρώτου?), καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

**) *ibid. III, l. VI, c. 7.*

***) *ibid. c. 8.*

Gegenstande sich auf eine dritte Weise verhält, nämlich als Unterschiede beziehend. Diese Beziehung, Uebergang, Veränderung ist das Leben des Universums, die allgemeine Seele desselben. Ihr Seyn ist ebenso nicht eine Veränderung, die im Verstande vorgeht, sondern ihr Seyn ihr unmittelbares Gedachtseyn durch ihn.

Bei Plotin ist auch, wie bei Pythagoras, ἀγωγή der Seele zur Tugend Hauptseite. Es ist schon bemerkt, daß Plotin sich häufig an die Gnostiker macht; besonders thut er dieß im neunten Buch der zweiten Enneade Die Gnostiker machen das Geistige, Intellektuelle zum Wahrhaften; sie haben ihren Namen von γνῶσις, Erkennen. Sie legen die christlichen Bücher zu Grunde, aber dabei verwandeln sie Alles in ein Geistiges; die Form des Daseyns, der Wirklichkeit, die in Christus ein wesentliches Moment ist, verflüchtigen sie zu einem allgemeinen Gedanken. Gegen die Gnostiker erklärt sich nun Plotin, und hält fest als wesentlich den Zusammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Er sagt: „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, ist es, wodurch man gut wird. Der Böse verachtet die Götter, und ist erst dann recht böse, wenn er dieß vollbracht hat. Und dann ihre vorgegebene Ehre für die intelligiblen Götter (νοητοὺς θεούς) hat nichts Entsprechendes (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο, consentaneum sive cognatum nihil habet).“ Die Gnostiker geben vor, den Göttern des Gedachten die höchste Ehre zu erweisen; aber es ist keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten stehen bleibt. „Die Seelen in der wirklichen Welt sind noch viel mehr verwandt mit dem Dortigen, als die unsrigen. Denn wie sollte diese wirkliche Welt abgeschnitten seyn von Jenem? Die das mit Jenem (ἐκείνοις) Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten (λόγῳ, verbis Fic.). Wie sollte es fromm seyn, daß die Vorsehung (πρόνοια),“ das Göttliche, „nicht gelange zu dem Hiesigen (εἰς τὰ

τῇδε, Diesseitigen)? Warum ist Er nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, daß sie hier sind?" (πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; — vorher nur πρόνοια, nicht θεός. — Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; — die Menschen.) „Er wohnt also Allem bei, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch sey, so daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt ist, so ist er es auch von uns; und Ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm, und ist nicht verlassen von ihm, noch wird es je seyn. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Theil der göttlichen Vorsehung theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dieß beweisen das Seyn und das Vernünftigseyn der Welt." *)

Er erklärt sich so bestimmt gegen die Gnostiker, gegen die bloße Intellektualität. Die Gnostiker sind der abendländischen Kirche entgegen gewesen, diese hat sie vielfach bekämpft; und es gehört zur Ketzerei der ersten Jahrhunderte des Christenthums, daß das Moment des Daseyns in Christus geläugnet oder aufgehoben ist. Sie sagten, sein Daseyn sey nur ein Scheinleib gewesen. Die Manichäer sprechen ganz in diesem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte und so eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte ist dann der νοῦς, der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend, als Eins empfindend; und diese Empfindung ist die Liebe. Die Idee erkennt diese Ketzerei sehr wohl; aber die Form der ver-

---

*) Ennead. II, l. IX, c. 16: . . . πᾶσιν οὖν παρέσται, καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅστις ὁ τρόπος (quacunque ratione adsit), ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ἡμῶν (ὑμῶν) ἀπέσται· καὶ οὐδ᾽ ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ᾽ αὐτόν. — Ὅγε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει, καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ᾽ ἀπολειφθήσεται· πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις, κἀκείνης τῆς ψυχῆς (universi anima) πολὺ μᾶλλον. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι (declarat hoc ipsum esse mundi) καὶ το ἐμφρόνως εἶναι.

einzelten Wirklichkeit, in der dieß in der christlichen Religion vorgestellt ist, hebt sie auf. Die Kreuzigung Christi erscheint so als bloß scheinbar, nur als allegorisch genommen, daß in ihr ein Bild gegeben ist von dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So kommt die Vorstellung vor, daß Christus in aller Welt gekreuzigt wird, in der Seele leide, daß es eine mystische Kreuzigung sey. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden, und dieß Gebundenseyn derselben erzeugt sich als Pflanze. *) Diese Vorstellung wird von ihnen als allgemeine Idee angesehen, die sich in allem Einzelnen der Natur, des Vegetativen und Animalischen, wie in der Natur der Seele wiederholt. Gegen diese Gnostiker hat sich also Plotin erklärt. Die Kirche hat ebenso vornehmlich behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Dieß ist dann in der christlichen Religion zur Vorstellung, zum Bewußtseyn gekommen; so daß die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen wird als Dieser, und nicht bloß im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Dieß macht die Haupt-Idee des plotinischen Intellektualismus und Idealismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Specielle zurückgeführt wird; diese Zurückführungen sind oft bildlich. Was an ihm zu vermissen ist, ist α) wie schon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen sind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts sagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtseyn, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität. Plotin hat ihn weggeworfen, sich in die höchste Region geschwungen, in das aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr von diesem, als vom Plato. Er ist nicht dialektisch, weder aus sich selbst herausgehend, noch als Bewußtseyn aus sich selbst in sich zurückgehend.

*) Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 90.

β) Das weitere Herabsteigen, Theils zur Natur, Theils zum erscheinenden Bewußtseyn, zwar Wirkung der höheren Seele, enthält nun viele Willkür, ohne Nothwendigkeit des Begriffs, Theils in bunten Bildern, wo, was in Begriffen bestimmt seyn sollte, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt ist, — wenigstens ein unnützer, ungemäßer Ausdruck. Ich führe nur Ein Beispiel an. Unsere Seele gehört nicht der Verstandeswelt allein an, wo sie vollkommen, selig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehört dem ersten Verstande. Ihr Bewegungsvermögen, sie als Leben, floß aus der verständigen Weltseele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin setzt die erste Weltseele als unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, der sich gegenständlich ist; sie ist reine Seele über der sublunarischen Gegend, wohnt in dem oberen Himmel der Fixsterne. Diese erzeugt; es fließt aus ihr wieder eine ganz sinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, besonderen, von dem Ganzen getrennten Seele giebt ihr einen Körper; diesen erhält sie in der oberen Region des Himmels. Mit diesem Körper erhält sie Phantasie und Gedächtniß. Endlich begiebt sie sich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieser erhält sie Empfindung, Begierden und das vegetativ sich erhaltende Leben.*)

Diesen Abfall, dieses weitere Körperlichwerden beschreiben Nachfolger des Plotin so, daß sie aus der Milchstraße und dem Thierkreise in die weiter unten sich befindlichen Planetenkreise herabsinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch diese Kräfte zu üben anfängt: im Saturn zuerst das Vermögen, über Dinge Schlüsse zu machen; in Jupiter die Kraft der Wirksamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 418—419; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S. 421—423; cf. Plotini Ennead. IV, l. III et VIII passim.*

Venus sinnliche, auf's Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft. *)

Auf solche Weise, was Plotin selbst als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, macht er auch für das Geistige zu einer seyenden Existenz, besonderen Existenz. Die Seele, die nur begehrt, ist das Thier; die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes sind nicht besondere Zustände des Geistes, außer des allgemeinen Geistes in des Weltgeistes besonderen Stufen seines Selbstbewußtseyns über sich. Aber der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn sie in ihrer Potenz Momente der Seele ausdrücken, so ist dieß ebenso, als wenn sie jetzt jeder ein besonderes Metall ausdrücken sollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter Zinn u. s. f. ausdrückt, so Saturn auch das Schließen, Jupiter Willen u. s. w. Theils ist es eben leichter zu sagen, Saturn entspreche dem Blei u. s. f., oder er repräsentire das Blei, statt seinen Begriff, sein Wesen auszusprechen, — eine Vergleichung mit einem ebenso nicht Begriffenen, sondern einem sinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder vielmehr vom Boden zunächst aufgegriffen ist, — wie, daß Saturn Schließen sey oder repräsentire, oder wie man will; denn die Seele kommt ja darin dazu. Aber solche Vorstellungen, wie hier, sind schief oder falsch, wie wenn man sagen wollte, sie sey Blei u. s. f. Das Wesen des Blei's ist nicht mehr dieß sinnliche Seyn, was Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines solchen Zustands eine Wirklichkeit; denn es wird eben von ihrem Ansich gesprochen, — dieß aber drückt nur sinnliches Seyn aus.

### 3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyr und Jamblich; Ersterer, ein Syrier, starb 304: **) Letzterer, ebenfalls aus Sy-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 419 — 420.
**) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 248.

rien, 333. *) Von Porphyrius haben wir unter Anderem auch noch eine Einleitung in das Organon des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik desselben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird, — eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten Lehrbuch für den Vortrag der aristotelischen Logik und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Seine Bemühungen um die Logik zeigen, daß bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen. Dieß ist etwas sehr Verständiges, Formelles; und es ist das Eigenthümliche, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandes-Logik, die ganz verständig empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz spekulativen Idee und in Rücksicht auf's Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet. Porphyr hat Lebensbeschreibung Plotins geschrieben, worin dieser als Wundermann beschrieben wird; das müssen wir der Literatur überlassen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt Jamblich, dessen schon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden. In der pythagoräischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten, und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. Er war ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit, und erhielt daher den Namen eines göttlichen Lehrers; aber seine philosophischen Schriften sind eine Kompilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In ihm sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellektuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassifikation derselben, und die Spekulation zur Weise der Magie herab. Sie nannten dieß Theologie. Im Wunder ist

*) *Brucker. Hist. cr. phil, T. II, p. 268.*

die Spekulation, göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, — nicht auf eine allgemeine Weise. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob sie von Jamblich. Proklus später macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, seine Haupt-Idee ihm schuldig zu seyn. *)

### 4. Proklus.

Wichtiger ist Proklus, ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen. Proklus ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studirte und lebte aber vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben ist von Marinus in demselben Styl beschrieben, wie in den schon oben Genannten. Hiernach waren seine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinasien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, so verehrte er sie dankbar; und sie selber würdigten ihn, als ihren Liebling, besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studirte er zuerst aristotelische, dann platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerste der Philosophie ein, die, wie Marinus versichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklus hat Alles studirt, was zu den Mysterien gehört, die orphischen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiösen Anstalten jeder Art: so daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidnischen Gottes-

*) *cf. Procli Theol. Plat. III, c. 11, p. 140.*

dienstes besser verstand, als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklus soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den ägyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. *Μυστήριον* hat aber bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen, sondern es heißt bei ihnen überhaupt spekulative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christenthum für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimniß; aber sie sind spekulativ, die Vernunft faßt sie, — geheim aber sind sie nicht, sie sind ja geoffenbart. Proklus hat viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Lokal-Gottheiten. Daß er sich mit so vielen Religionen abgegeben hat (*ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ*), darüber sagt er selbst: „Einem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Kulte (*θεραπευτήν*) einer Stadt oder des bei Einigen einheimischen zu seyn, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt.“ Orpheus hielt er für den Urheber aller griechischen Theologie; und legte besonders großen Werth auf orphische und chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph, Marin, auch von ihm die größesten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe. *)

Proklus führte ein äußerst gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer spekulativer Mann, und besaß den größten Umfang von Kenntnissen. Man muß sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen und dessen, was die Schüler

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T II, p. 320;* Tennemann, B. VI, S. 284—289; *Marinus: Vita Procli, passim (praem. Theol: Plat.).*

dann in den Lebensbeschreibungen angeben. Von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber finden sich wenig Spuren in den Werken der Männer selbst. Proklus hat viele Schriften hinterlassen, wir haben noch viele; auch mehrere mathematische Schriften, z. B. Ueber die Kugel (De sphaera), haben wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Kommentare über Platon's Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben, und der zum Timäus besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuskripten; Cousin in Paris hat sie am vollständigsten besorgt. Besonders abgedruckte Bücher sind seine platonische Theologie (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) und seine philosophischen Elemente (στοιχείωσις θεολογική), — Hauptschriften des Proklus. Diese letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken lassen, wie auch einige von jenen Kommentaren.

Er lebte gleichsam im Gottesdienste, in den Wissenschaften und der neuplatonischen Philosophie. Die Haupt-Ideen seiner Philosophie sind leicht aus seiner Schrift über die platonische Theologie zu erkennen; und sie hat besonders daher viele Schwierigkeiten, weil die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, daß bei ihm die neuplatonische Philosophie wenigstens schon zu einer systematischeren Anordnung im Ganzen und ausgebildeteren Form gekommen ist. Was ihn auszeichnet, ist sein tieferes Studiren der platonischen Dialektik. Er ist interessant, weil, in seiner platonischen Theologie besonders, mehr (so sehr das Werk auch dialektisch ist) ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee sich findet; bei Plotin ist dieß weniger der Fall. In dieser Schrift beschäftigt er sich mit der scharfsinnigsten und weitläufigsten Dialektik des Einen; es ist ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es ist eine Dia-

lektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchst ermüdend ist. Es ist ein großer Tiefsinn in Proklus nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, so wie die wissenschaftliche Entwickelung gewonnen, und im Ganzen vortreffliche Diktion. Seine Philosophie hat, wie die plotinische, die Form, Kommentation des Plato zu seyn — „Ueber die Theologie Plato's" ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht —; sie ist ein Intellektualsystem. Wir wollen sehen, wie wir damit zurecht kommen; ich will nicht sagen, daß seine Darstellung vollkommen deutlich, — sie hat noch vieles Mangelhafte.

Im Parmenides des Plato fand auch ausdrücklich er besonders die Natur des absoluten Wesens erkannt. Das Resultat des platonischen Parmenides ist schon bei Plato angeführt. *) Bei Plato selbst treten diese reinen Begriffe unbefangen auf, gleichsam ohne weitere Bedeutung, als sie unmittelbar haben. „Einheit, Vielheit, Seyn" u. s. f., dabei denken wir eben diese unmittelbare Einheit, Vielheit. Wir bestimmen sie etwa als allgemeine Begriffe, die in unserem Denken sind; aber für Proklus haben sie eine höhere Bedeutung, sie sind der Ausdruck des absoluten Wesens. — Er zeigt nun nach der platonischen Dialektik, wie alle Bestimmungen, besonders die Vielheit, sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorstellenden Bewußtseyn eine seiner Hauptwahrheiten ist, daß viele Substanzen sind, oder daß die Vielen (Dinge, deren jedes ein Eins heißt und so Substanz) an sich, in Wahrheit seyen, — die Hauptwahrheit geht in dieser Dialektik verloren; und es resultirt, daß nur die Einheit Wesen, wahrhaft ist, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Größen, nur Momente, — ihr Seyn nur so ist, wie ein Gedanke unmittelbar ist. Einem Gedanken schreiben wir keine Substantialität, kein eigenes Seyn zu; so sind Alles Bestimmungen, und die Bestimmungen

---

*) *S. Band II, S. 243 — 244.*

eines Dinges solche Momente im Denken. — Was den Neuplatonikern und dem Proklus beständig eingewendet und entgegengehalten wird, ist immer dieses, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe, aber daß dieß auch nur eine Einheit des Denkens ist, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Substanzen seyen, verschiedene, von einander unabhängige Principien haben, und selbst verschiedene Substanzen, jedes getrennt von dem Anderen an und für sich sey, — jene logische Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit sey, von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. D. h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an. Es spricht von der Wirklichkeit, daß diese etwas an sich sey; und wenn sie von ihr sprechen, was sie sey, so ist sie ein Ding, eine Substanz, Eins, — kurz sie bringen immer das wieder als etwas Ansichseyendes vor, dessen Verschwinden, Nichtansichseyn aufgezeigt worden ist.

Proklus fängt von der Einheit an; von da geht er nun wieder vorwärts, aber nicht unmittelbar zum νοῦς fort. Sondern Alles hat bei ihm eine viel konkretere Gestalt; die Selbstentwickelung dieser Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zum Begriffe gemacht, als bei Plotin. Dieß müssen wir einmal aufgeben, diesen Begriff der Entzweiung nicht suchen. Die Einheit, das Erste ist die Hauptsache. „Das Eine ist an sich unaussprechlich und unerkennbar; aber es wird aus seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen aufgefaßt." *) Proklus bestimmt diese Selbstentzweiung, das Verhältniß zum Unterschiede, die nächste Bestimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), Thätigkeit, Darstellen, Zeigen. **) Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, ist nicht ein Herausgehen aus sich; denn ein Herausgehen wäre

---

*) *Proclus: Theologia Platonis II*, p. 95.
**) *ibidem*, p. 107 et 108.

eine Veränderung, sie wäre gesetzt als nicht mehr sich selbst gleich. Die Einheit leidet daher auch nicht durch ihr Hervorbringen eine Abnahme oder Verringerung. Die Einheit ist Denken, das nicht eine Abnahme durch Erzeugung eines bestimmten Gedankens erleidet, sondern dasselbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in sich erhält. *)

Insofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich. Dabei aber macht Proklus eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie im Parmenides des Plato diese Produktion erscheint. Er findet sie schon im platonischen Parmenides (Proklus schrieb Kommentar darüber: IV — VI. Band von Cousin), wo Parmenides auf eine negative Weise (oft sind die Resultate nur negativ) zeigt, daß, wenn die Einheit ist, das Seyn der Vielheit nicht ist, u. s. f. Ueber diese Negationen nun sagt Proklus, „daß sie nicht ein Aufheben dessen seyen, von dem sie gesagt werden (des Inhalts), sondern Erzeugungen der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen. Wenn Plato also zeigt, daß das Erste nicht Vieles sey, so hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Ersten hervorgeht: Daß es nicht ein Ganzes sey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht" u. s. f. **) Das Viele, die Bestimmung der Theile geht von dem Einen aus. Diese Negationen sind nicht zu fassen als ein bloß Privatives, sondern sie enthalten auch affirmative Bestimmungen; die Vielheit ist nicht empirisch aufgenommen, und dann nur aufgehoben. „Dieser Tropus der Negationen ist also als Vollkommenes zu nehmen, das in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Uebermaaß der Einfachheit ist;" das τέλειον ist umleuchtend und so producirend, so daß das Ganze

---

*) *Institutio theologica*, c. 26.

**) Theol. Platonis II, p. 108: *περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων κ. τ. λ.*

ideell in dem Einen enthalten ist. „Ebenso umgekehrt muß Gott diesen Negationen auch wieder entnommen werden,“ sie müssen nicht absolut bleiben; „sonst wäre kein Begriff (λόγος) desselben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unaussprechlichen wälzt sich um sich selbst herum, und ruht nicht, und bekämpft sich selbst;“ *) — d. h. das Eins setzt seine Bestimmungen ideell, hebt sie auch auf. Das Negative ist eben das Entzweiende, Producirende, Thätige, entgegengesetzt dem Einfachen; es ist ebenso der Negation entnommen. So gewinnt jene platonische Dialektik für Proklus eine positive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterschiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieser Dialektik des Einen und des Vielen macht sich Proklus viel zu thun, besonders in seiner berühmten Elementar-Lehre.

Das Hervorbringende bringt nun aber weiter durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es geschieht auch ein Hervorbringen durch Mangel. Alles Bedürfniß, Trieb u. s. f. wird Ursache, aber durch Mangel; sein Hervorbringen ist die Erfüllung seiner. Der Zweck ist unvollständig, die Wirksamkeit entspringt aus dem Zweck, sich zu vervollständigen; aber das Bedürfniß, der Trieb vermindert sich zugleich in der Hervorbringung, — der Trieb hört auf, solcher zu seyn, oder das Für sich Seyn verschwindet. Die Einheit geht dagegen heraus aus sich durch die Ueberfülle der Möglichkeit (das ist aristotelisch); und diese überfließende Möglichkeit ist die Wirklichkeit überhaupt. Ihr Hervorgehen besteht daher darin, daß sie sich selbst vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber diese Vervielfältigung hebt jene Einheit nicht auf, sie geschieht vielmehr auf Einheitsweise (ἑνιαίως); diese Vervielfältigung vermindert die erste Einheit nicht. Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht

*) Theol. Plat. II, p. 109.

an der Vielheit.*) Er wendet vielfache Dialektik an, zu zeigen, daß das Viele nicht an sich, nicht Urheber des Vielen sey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, daß also die Einheit auch Urheber des Vielen ist. Dieß ist nicht deutlich, — nicht negative Beziehung auf sich; wir sehen überhaupt dann mannigfaltige Dialektik, Hin- und Hergehen über diese Beziehung.

Das Viele ist zweitens unähnlich. In diesem Fortgang ist dem Proklus eine Hauptbestimmung, daß er durch die Aehnlichkeit geschehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter abliege. Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil ist es auch nicht Eines. Das Erzeugte ist ferner dem Erzeugenden ähnlich; es hat daher auch die Einheit zu seinem Wesen, es sind mithin selbstständige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in sich, sind aber auch verschieden; — Viele, aber so, daß sie gleichsam nur für ein Drittes Viele sind, an und für sich sind sie Einheiten. Diese Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener seyn müssen. Ganz gleich ist die Wirkung der Ursache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Diese nächsten Einheiten sind Ganze, d. h. solche, die nicht mehr wesentliche Einheiten, nicht Selbsteinheiten sind, sondern an denen die Einheit nur Accidenz ist. So entfernen sich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr.**)

Ausgezeichnet ist die nähere Bestimmung der Idee in ihren drei Formen, — die Trinität (τριάς). Von dieser giebt er zunächst die abstrakte Bestimmung an als drei Götter.***) Es ist nun besonders herauszuheben, wie er die Trinität bestimmt

---

*) *Institutio theol.* c. 27; *Theol. Plat. III*, p. 119; *II*, p. 101 — 102; *III*, p. 121; *Institut. theol.* c. 5.

**) *Institut. theol.* c. 1 — 2; c. 28; *Theol. Plat. III*, p. 118, 122 — 125; *II*, p. 108 — 109.

***) *Theol. Plat. III*, c. 11, p. 140.

hat. Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklus, weil er sie nicht in ihren abstrakten Momenten gelassen. Sondern diese drei abstrakten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er dann wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; so daß es drei Bestimmungen sind, die die Totalität ausmachen, aber so, daß jede wieder als in sich erfüllt und konkret zu betrachten ist. Und dieß muß als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeschritten ist. Diese Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterschiede sind, wesentlich auch als Ganzes bestimmt; so daß die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was es ist, so daß jeder dieser Unterschiede in der Form einer Totalität ist, und das Ganze der Proceß ist, daß die drei Totalitäten in einander sich identisch setzen. Proklus ist deswegen viel bestimmter, ist viel weiter gegangen als Plotin; und man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Dieß bestimmt sich nun so: Die absolute Einheit, die sich vervielfältigt in viele Eins, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Vielheit, der Begriff, nicht Viele, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt, oder die Bestimmtheit, welcher die Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten oder Gemischtes; — erst das Seyende, Substantielle, Eins-Vieles (ἓν πολλά). An diesem wahrhaft Existirenden ist die Schönheit, Wahrheit und die Symmetrie. *) Das wahrhaft Existirende, aus sich selbst herausgehend, ist das Leben. Aus der Absonderung, Entwickelung der Momente, welche im Leben sind,

---

*) Theol. Plat. III, c. 9 — 11, p. 137 — 139.

quillt erst der Verstand hervor, *) und aus diesem die Seele. **)

α) Das Hervorgehen ist nicht sowohl die Nothwendigkeit des Begriffs. Das Versinken von Allem in die Einheit bleibt jenseits dieser Einheit liegen; eben diese Negativität aber ist ihre Erzeugung. β) Proklus unterscheidet sich von Plotin darin, daß er nicht das aus der Einheit unmittelbar Hervorgehende Verstand nennt. Proklus ist logischer; der Verstand ist ein Reicheres, jenes unmittelbar aus der Einheit Hervorgegangene hat die Bestimmungen nicht entwickelt. Die Reihe ist eigentlich zum Theil hübsch. Proklus unterscheidet sich dadurch von Plotin, daß er Platon genauer folgt, und durch ein reineres ausgebildeteres Unterscheiden der Momente. Er sagt, daß „zwar in der ersten Einheit Alle übereinstimmen, allein Plotin lasse gleich nach der Einheit," wie wir gesehen, ***) „die denkende Natur erscheinen; allein besser habe sein Lehrer" — wer es ist, sagt Proklus nicht; siehe seine Lebensbeschreibung †) —, „der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, diese unbestimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und diese unordentliche Vermengung der verschiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterscheidung gebracht, und gerathen, die Unterscheidung der Bestimmungen genau zu befolgen und festzuhalten." ††) Und in der That sehen wir mehr Unterscheidung und Klarheit bei Proklus, als in der plotinischen Trübheit; es ist ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, als das Umkehrende.

Alsdann weicht Proklus von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abstrakten Momente macht,

---

*) *Theol. Plat. III, c. 13, p. 141.*
**) *ibidem III, p. 127; Instit. theol. c. 192.*
***) *Siehe oben S. 50.*
†) *Oben S. 71;* cf. Theol. Plat. I, c. 11, p. 28.
††) Theol. Plat. I, c. 10, p. 21—22.

sondern die Einheit, — oder daß er das Erste nicht als Seyn, sondern als Einheit bestimmt, und das Seyn, Subsistiren erst als das Dritte begreift.

Wir sehen im Ganzen drei Sphären von einander unterschieden, bestimmt so, daß sie die τριάς sind; jede ist zugleich wieder das Ganze dieser Momente, es sind verschiedene Ordnungen der Erzeugung. Welche Ordnungen dieß sind, wird sich sogleich ergeben. Um diese Ordnungen ist es dem Proklus viel zu thun, nämlich die verschiedenen Sphären, Potenzen in denselben wieder aufzuzeigen.

Das Nähere seiner Trinität betreffend, so sind nach seiner Bestimmung die drei Momente derselben das Eine, das Unendliche und die Grenze. Dieß sind die abstrakten Momente, die in seiner platonischen Theologie ausgeführt sind; das Unbegrenzte und die Grenze sind Bestimmungen, die wir auch bei Plato gesehen haben.*) Das Erste, Gott, ist nun also die schon oft gesagte absolute Einheit, für sich unerkennbar, unaufgeschlossen, bloß Abstraktum; es kann nicht erkannt werden, — als Abstraktum: es kann nur erkannt werden, daß es ein Abstraktum ist, — es ist noch nicht Thätigkeit. Diese Einheit ist über dem Seyn (ὑπερούσιον, superessentiale); ihre erste Produktion sind die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß sind die denkenden Principien der Dinge, durch welche sie an der absoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, Eins, — die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Wie Proklus jene erste Einheit Gott nennt, so nennt er diese vielen gedachten Einheiten Götter, aber die folgenden Momente auch so. Aber diese Götter oder Einheiten entsprechen nicht so der Ordnung der Dinge, daß so viele und solche Henaden oder

*) *Band II, S.* 238.

Götter sind als Dinge; denn diese Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der absoluten Einheit, herausgenommen aus dem Ganzen, d. h. der Vermischung, Synthesis, welche die Dinge als solche sind. *) Die Dinge selbst sind in ihrer synthetischen Natur Ganze (Seelen das Verbindende derselben) —, unähnlich der ersten Einheit, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt seyn. Die abstrakt gedachte Vielheit ist also ihre Mitte; die Vielheit ist der absoluten Einheit ähnlich, und ist das, was die Einheit mit dem ganzen Universum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verschiedenen einander gleich, und verbindet sie daher der Einheit; die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. Das Dritte ist die Grenze, welche diese Henaden zusammenhält und ihre Einheit mit der absoluten Henade ausmacht; die Grenze setzt die Vielen und das Eine selbst als Eines. **)

Besser ist dieß durch Folgendes ausgedrückt, reiner als Gegensatz bestimmt. Proklus nimmt nun als diese Principien (Wesenheiten) die Grenze und das Unendliche und das Gemischte aus Plato's Philebus auf; und es scheinen also dieß die ersten Götter zu seyn. Aber diese Abstraktionen sind nicht angemessen dem Namen Götter; wir sehen sie auch wieder zurückgekehrt.

„Von jener ersten Grenze;“ dem absoluten Eins, „haben die Dinge“ (ἐξήρτηται bei Aristoteles, — ein Wort, das oft bei den Neuplatonikern vorkommt) „Einung, Ganzheit und Gemeinschaft,“ das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf (ὑφέστηκεν ἀπό) der ersten Unendlichkeit;“ ***) das Unendliche ist so die Quantität.

*) *Vergl. Unten, S.* 88.
**) *Theol. Plat. III, p.* 123 — 124.
***) ibidem III, c. 7, p. 133.

das Unbestimmte. Plato setzt das Unendliche als das Schlechte im Philebus, das Vergnügen als nicht das Wahre, weil es das Unendliche, das Unbestimmte, keine Vernunft, Logos in ihm ist. *) „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen sprechen, so ist gemeint, daß es fest in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortschreite," der Kontinuität als Sichselbstproduciren, „und das Eins zugleich an sich habe und die Vielheit, jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegensatze der göttlichen Geschlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus diesen beiden Principien hat Alles seinen Fortgang bis zum Hervortreten in's Seyn. So das Ewige" (auch ein göttliches Geschlecht), „sofern es das Maaß als intellektuell ist, hat es Theil an der Grenze: sofern es aber die Ursache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So der Verstand, insofern er die Mustermaaße (*παραδειγματικὰ μέτρα*) an ihm hat, ist er ein Erzeugniß der Grenze; sofern er ewig Alles producirt (*παράγει*), hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." **)

Die Hauptsache sind aber die Grundbestimmungen des *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν*. Der letzte Ausdruck, ein platonischer Ausdruck, ist nicht sehr passend, ist schlecht, da die Mischung zunächst nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, da hier doch das Konkrete und noch mehr das Subjektive seyn sollte; das Dritte ist auch hier die Einheit Beider. Diese abstrakten Grundbestimmungen sind aber so bei ihm, daß sie nur als Momente, als Elemente eines Ganzen betrachtet werden, welches die *τριάς* ist: aber so, daß jedes der einzelnen Drei

*) *Siehe Band II, S.* 238—240.
**) Theol. Plat. III, c. 7, p. 133—134.

selbst eine solche ganze τριάς ist, aber unter einer dieser besonderen Formen, — Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Das πέρας und ἄπειρον sind vor der οὐσία und wieder in derselben. *)

„Das erste Seyn (τὸ πρώτως ὄν) ist das Gemischte," die Einheit der Trias mit sich selbst; „es ist das Seyn ebenso wohl des Lebens, als des Verstandes. 1) Das Erste der Vermischten ist das Erste alles Seyenden." Es sind noch zwei andere Ordnungen: „2) das Leben, 3) der Geist. Alles ist mithin triadisch," da jedes von diesen Unterschiedenen die τριάς in sich selbst ist. „Diese drei Triaden bestimmen sich nun" näher „als absolutes Seyn (οὐσία), Leben und Geist; so ist es geistig, im Gedanken zu fassen." Nur die intelligible Welt ist das Wahrhafte, sie enthält selbst drei Ordnungen; diese Trias von Triaden aber macht die wahre, die intelligible Welt aus. — Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Denn die unterschiedenen ἑνάδες nennt er Götter; der Gott als solcher aber ist die οὐσία, aus der die besonderen Götter ausfließen. Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Bestimmtheit des Begriffs darzustellen. — Ihr Verhältniß ist so zu fassen: „Diese Drei sind aber selbst wesentlich (οὐσιωδῶς, essentialiter) in dem Seyenden (ἐν τῷ ὄντι) enthalten;" sie sind in der ersten Substanz zu fassen, jede von diesen drei Triaden enthält die anderen in sich. „Denn darin ist die Substanz, das Leben, und der νοῦς und **) die Spitze des Seyenden" (ἀκρότης τῶν ὄντων, summitas). Das ist das Selbstische, Fürsichseyende, Subjektive, der Punkt der individuellen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben ist das mittlere Centrum des Seyenden (τοῦ ὄντος) selbst.

*) Theol. Plat. III, c. 10, p. 138 — 139.

**) Es wäre die Frage, ob nicht das καί auszulassen wäre, so daß νοῦς hieße ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων. S. p. 139 — 140; Unten, S. 87.

Der Verstand (νοῦς) aber ist die Grenze (τὸ πέρας, finis) des Seyenden, und er ist gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten ist der νοῦς, und im νοῦς das Gedachte. Aber daselbst" — Wo? In der οὐσία? Im Ersten, oder besser ἐν τῷ νοητῷ — „ist der νοῦς auf gedachte Weise (νοητῶς, mentaliter), in dem νοῦς ist das Gedachte auf denkende Weise (νοερῶς, intellectualiter). Die Essenz (οὐσία) ist das Bleibende (τὸ μόνιμον) des Seyenden, und das, was mit den ersten Principien verwoben ist (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον), und aus dem Einen nicht herausgeht (ἀνεκφοίτητον)." Das Zweite, in konkreter Bestimmung, „das Leben ist aber dann das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit (δυνάμει) mitgeboren ist (συμφυόμενον);" es ist selbst die ganze Totalität in der Bestimmtheit der Unendlichkeit, in der Form des Unbestimmten, so daß es ein Mannigfaltiges ist. „Der Verstand aber ist die Grenze" (Individualität), „welche wieder" (das Leben) „zu den Principien zurückführt (ἐπιστρέφον), und" (es immer) „dem Princip" (der οὐσία) „gemäß macht, *) und einen intellektuellen Kreis vollbringt." Die Grenze ist das Ansich, das Abstrakte, — der νοῦς. Er ist aber selbst unter dreierlei Formen in der ersten Ordnung; diese drei Formen machen selbst die drei Ordnungen aus. „Da er **) nun ein Dreifaches in sich ist, Theils das Substantielle (οὐσιωδῶς) in sich selbst, Theils lebendig, Theils das Intellektuelle ((νοεροῦ), Alles aber substantiell (essentialiter) in ihm enthalten ist: so ist er das Erste der Seyenden, das aus den Ersten Principien Geeinte." Erst das ist das Reale; sehr gut! „Ich heiße es die οὐσία. Denn die αὐτοουσία ist alles Seyns

*) „Der νοῦς aber ist das Zurückführende zu den Principien und die Grenze" — Ob Nominativ oder Akkusativ? — „aneignend dem Princip und einen Kreis bildend."

**) Dieser Kreis oder der νοῦς? Im Griechischen steht kein Subjekt.

Spitze, und wie die Monas von Allen;" das Erste, die οὐσια heißt auch αὐτοουσία, — sie ist der νοῦς. „Der Verstand (νοῦς) selbst ist das Erkennende (τὸ γνωστικόν)," Individuelle, „das Leben aber das Denken" in Bewegung (νόησις); „das Seyn selbst ist das Gedachte (τὸ νοητόν). Wenn nun das ganze Seyende (πᾶν τὸ ὄν) gemischt ist, das Selbstseyn (τὸ αὐτοόν) aber die οὐσία ist: so ist die οὐσία, die aus den drei Principien ist (ὑφισταμένη), das Gemischte." *)

„Das Gemischte ist nun also gedachte Substanz (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); sie ist von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So sind vier Momente, das Gemischte das Vierte." Das Erste ist die Monas, das absolut Eine; dann die Vielen, die selbst Henaden sind, sie sind das ἄπειρον Plato's; das Dritte ist die Grenze überhaupt. Das Eine ist das schlechthin Durchdringende, bei sich Bleibende. Wenn diese gleich schon drei ausmachen, so fügt Proklus noch ein Viertes hinzu, welches Einheit des ἄπειρον und πέρας (Maaß, Ziel, Grenze) ist. Hier hat er platonische Ausdrücke (im Werke εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν); er führt immer Sokrates an. Das eigentlich Dritte ist μικτόν, das ist nicht eigentliche Vermischung. Für das Konkrete, die Einheit der Entgegengesetzten, gebraucht Proklus nach Plato den Ausdruck des Gemischten. Dieses Dritte, als Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, ist das Vierte; oder indem das Eine das Allumfassende ist, so kommt es nicht als Moment vor. Die Einheit nun der Momente des πέρας und ἄπειρον ist Substanz, πρωτίστη οὐσία: das ist das Erste alles Seyenden. „Dieses Geeinte ist nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins sind; sondern es geht auch aus ihnen hervor, und ist triadisch." **)

---

*) Theol. Plat. III, c. 9, p. 135.

**) ibidem p. 136: . . . οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν.

Alles ist Dreieinigkeit; jenes sind die drei Momente der abstrakten Dreieinigkeit, in ihr ist Alles an sich enthalten.

„Dieß ist nun die Natur alles Seyenden, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Wesen, Eins das Vieles ist." *) — „Es hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in sich" (wie er diese drei Triaden auch nennt, nach Plato): „Die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie ist Ursache, daß das Seyende Einheit ist; die Wahrheit, daß es das Seyn ist (die Essenz hat); die Schönheit, daß es ein Gedachtes ist." **) — Proklus zeigt, daß die erste Trias Alles in sich enthält, und daß die beiden anderen Ordnungen auch diese Triaden in sich sind; jede Triade ist also dasselbe in Einer der drei Formen gesetzt, die die erste Trias ausmachen.

a. „Dieß ist nun die erste Trias alles Gedachten: Die Grenze, das Unendliche und das Gemischte." Die erste Triade ist die Einheit dieser drei Bestimmtheiten als solcher, die reine Wesenheit, der erste Diakosmos, der erste Gott, die erste Ordnung des Göttlichen. Dieß ist also das Eine; dieß Eine, diese οὐσία ist als konkretes Eins selbst die Einheit des Unendlichen und der Grenze. Und „die Grenze" (das πέρας, welches konkreter νοῦς ist) „ist der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmittheilbaren und ersten Gott, Alles messend und bestimmend, und alles Väterliche und Zusammenhaltende und das unbefleckte Geschlecht der Götter in sich aufnehmend." Die erste Ordnung ist die οὐσία, in der diese Elemente eingeschlossen sind ohne Entwickelung, fest im πέρας zusammengehalten, im Spröden, — sofern das Unaufgeschlossene. Die Spitze vom Ersten ist die οὐσία. „Das Unendliche aber" (die Quantität)

*) *Theol. Plat. III, c. 9, p. 137.*
**) *ibidem, c. 11, p. 139 et 140.*

„ist die unerschöpfliche Möglichkeit dieses Gottes, das, was alle Ausgeburt, Ordnungen erscheinen macht und die ganze Unendlichkeit, sowohl die vorwesentliche, als die substantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemischte ist aber die erste und höchste Anordnung (*διάκοσμος*) der Götter, und die verborgen Alles in sich zusammenhält, nach der gedachten, Alles in sich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Ursache in einfacher Weise umfassend, und in den ersten Gedachten" — nicht intelligiblen Dingen, als ob eine Art von Dingen intelligible Dinge, und es dann noch andere Dinge gäbe; solche Unterscheidungen und Bestimmungen kommen nicht vor — „die Spitze" (Selbst, Individualität, Fürsichseyn), „die den Ganzen entnommen ist," — heißt dieß: die nicht abstrakt ist? — „befestigend." *) Sie ist die Spitze des Denkens und wesentlich ebenso Umkehren, wie dieß auch bei Plotin vorkommt. Und dieß Erste erzeugt in seiner Spitze die zweite Ordnung; die zweite Ordnung ist im Ganzen das Leben, und seine Spitze der *νοῦς*. Dieses Zweite ist in der Bestimmung der *δυάς* oder des *ἄπειρον*. Bei diesem Fortgange bricht Proklus in Begeisterung, bachantischen Enthusiasmus aus, indem er sagt:

b. „Nach dieser ersten Trias, die in der Einheit bleibt, der Einheit geeint ist, laßt uns nun die zweite in Hymnen prei-

---

*) Theol. Plat. III, c. 12, p. 140: *τοιαύτη μὲν οὖν . . . τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριάς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐπ' ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ, πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων, καὶ πᾶν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἄχραντον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς. τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου, πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφαίνουσα, καὶ πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν τήν τε προούσιον καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης. τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν, καὶ κρυφίως τὰ πάντα συνειληφώς, κατὰ τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμπληρούμενος, παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἑνιαίως περιέχων, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τοῖς πρωτίστοις ἀκρότητα καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένην ἱδρυσάμενος.*

sen (ὑμνήσωμεν), die von dieser ausgeht, und durch das Alogische von der, die vor ihr ist, ausgefüllt ist. Wie die erste Einheit (ἑνάς) die Spitze des Seyns erzeugt, so erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn sie ist ebenso erzeugend und in sich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein. „Hier ist die Grundlage die οὐσία, die die Einheit (Endung) der ersten Trias war; die οὐσία ist hier das Erste. Das Zweite, was dort das Unendliche war, ist hier δύναμις. Und die Einheit dieser beiden ist das Leben (ζωή)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Bestimmtheit überhaupt giebt. „Das zweite Seyn ist das gedachte Leben. In dem Extrem νοῦς haben die Seyenden ihre Grundlage (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung ist eine Trias, analog der ersten; denn ein Gott ist die zweite gleichfalls." — Das Verhältniß dieser Dreiheiten ist dieses. „Indem die erste Trias Alles ist, aber intellektuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): so ist die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weise des Gemischten hervorgegangen ist. Die Grenze bestimmt die erste Dreieinigkeit,*) das Unbegrenzte die zweite, das Konkrete die dritte. Jede Bestimmtheit der Einheit, eine neben die andere gestellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter. Jede enthält alle drei Momente unter sich, und jede ist diese Dreiheit unter einem dieser Momente gesetzt." **) Und diese drei Ordnungen sind die höchsten Götter; später kommen vierlei Götter vor. ***)

c. „Die dritte (Substanz) stellt den gedachten νοῦς um sich herum (ὑφίστησι περὶ αὐτήν);" die dritte Trias ist der

*) Vielmehr die dritte.
**) Theol. Plat. III, c. 13, p. 141 — 142.
***) *Proclus: in Timaeum*, p. 291, 299.

νοῦς selbst. „Sie stellt die mittlere zwischen sich und die absolute Substanz, und erfüllt den gedachten νοῦς mit der göttlichen Einheit; durch die mittlere erfüllt sie das Seyn, und wendet es zu sich. Dieses Dritte ist nicht durch eine Ursache, wie das erste Seyn, noch offenbart es (προφαῖνον) das All, wie die zweite: sondern ist als Aktus and äußernd (ἐκφανῶς), — die absolute Grenze. Die erste Trias" (dieser konkrete Gott) „bleibt verborgen in der Grenze selbst" — die Grenze ist die negative Einheit, die Subjektivität überhaupt — „und hat alles Bestehen" (Seyn) „des Intellektuellen in ihr fixirt." Das Intellektuelle ist und hat sein Seyn in diesem Einen, in dieser οὐσία. „Die zweite ist ebenso bleibend, und schreitet zugleich vorwärts;" das Lebendige scheint, ist aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte" (das Denken als solches) „nach dem Fortschreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in sich selbst zurück; denn der Verstand ist das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles ist Ein Denken (Eine Idee): das Beharren, das Vorschreiten (προϊέναι) und das Umkehren (ἐπιστρέφειν)." Jedes ist Totalität für sich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς sind die zwei ersten Triaden selbst nur Momente; der Geist aber ist, die Totalität der beiden ersten in sich zu fassen. „Diese drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine mystische Weise die völlig unerkannte (erkenntnißlose) Ursache des ersten und unmitgetheilten (ἀμεθέκτου) Gottes," der das Princip der ersten Einheit ist, in den Drei aber manifestirt wird: „Die eine seine unaussprechliche Einheit, die andere" (das Leben) „den Ueberfluß (Ueberschuß) aller Kräfte" und das Ausleuchten desselben, „die dritte aber die vollkommene Ausgeburt des Seyns, der Wesen überhaupt." *)

*) Theol. Plat. III, c. 14, p. 143.

Das Mystische ist, daß diese Unterschiede, die als Totalitäten, als Götter bestimmt sind, als Eins gefaßt werden.*) Der νοῦς ist dreifach: οὐσιωδῶς, ζωτικῶς und νοερῶς.**) „In einer Ordnung ist das Konkrete selbst die Essenz, in einer anderen ist es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke." Die erste Substanz ist der νοῦς als Gedachtes, was Objekt wird: sprechen wir vom Verstand, Denken, so ist er ein Seyendes; er ist auch Moment. Zweitens das Leben ist der gedachte und denkende: der dritte ist der denkende Gedanke. Diese nennt er auch die drei Götter; — die οὐσία nennt er auch Ἑστία, das Feste, Grundlage.***) — „Die erste Dreieinigkeit ist der gedachte Gott (θεὸς νοητός); die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)," thätige: „die dritte der" reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός)," der in sich diese Rückkehr, Umkehr zur Einheit ist, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten ist. „Gott ist das Ganze in ihm." †) Diese drei sind auch schlechthin das absolut Eine; und dieß macht dann einen absoluten konkreten Gott aus.

„Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher (κρειττόνως), als nach ihrer Ordnung." ††) — „Dessen die Gedanken sind, dessen sind auch die Substanzen, indem der Gedanke eines Jeden dasselbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder ist Beides, der

---

*) Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „mystisch" oft vor; cf. Theol. Plat. III, c. 7, p. 131: πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν (wie wir sagen würden: „spekulative Betrachtung"). Mystagogie ist eben diese spekulative Philosophie, dieses Seyn im Denken, Selbstgenuß, Anschauung.

**) *S. Oben, S.* 85.

***) *Theol. Plat. VI, c.* 22, *p.* 403.

†) ibidem III, c. 14, p. 144.

††) Institut. theol. c. 124, p. 467.

Gedanke und das Seyn" u. s. w.*) — Dieß sind die Hauptbestimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen.

Die Einzelnheit des Bewußtseyns ist zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; die Theurgie kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, es heißt einen Gott machen. Und das Theurgische wird so vorgestellt in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder: „Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Das göttliche Denken (νοῦς) macht (δημιουργεῖ) von seinen Gedanken Namen, und zeigt die (letzten) Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild (ἄγαλμα) eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten (ἔλλαμψιν) der Bildnisse der Künstler hervorruft (προκαλεῖται): so die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne macht scheinen (ἐμφαίνει) die verborgene Wesenheit (οὐσία) Gottes." **) So zeigen die Bildsäulen, Gemälde der Künstler das innere spekulative Denken, das Erfülltseyn vom Göttlichen, das sich zur Aeußerlichkeit bringt. So wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythische beseelt haben mit dem Göttlichen selbst: so daß in den Bildern u. s. f. die göttliche Kraft vorhanden ist. — Ich habe an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine große Rolle spielt.

---

*) Institut. theol. c. 170, p. 486: ὧν (γὰρ) αἱ νοήσεις αἱ αὐταὶ καὶ οὐσίαι, εἴπερ ἡ νόησις ἡ ἑκάστου κ. τ. λ.

**) *Theol. Platon.* 1, *c.* 29, *p.* 69—70.

## 5. Nachfolger des Proklus.

Proklus ist die Spitze der neuplatonischen Philosophie; dieses Philosophiren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Athen, **Marinus**, seinen Lebensbeschreiber, dann **Isidorus** von Gaza, endlich **Damascius**. Von dem Letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da. *) Er war der letzte Lehrer der neuplatonischen Philosophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiser Justinian diese Schule schließen, und trieb alle heidnischen Philosophen aus seinem Reiche. **) Unter ihnen befand sich auch Simplicius, ein berühmter Kommentator des Aristoteles, von dessen Kommentaren mehrere gar noch nicht gedruckt sind. Sie suchten und fanden Schutz und Freiheit in Persien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften sie zwar auch wieder in's römische Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidnische Philosophie ging so auch in ihrer äußerlichen Existenz zu Grunde. ***) Eunapius handelt von dieser letzten Zeit; und Cousin hat sie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich dieses äußerlich aufgehört hat, so haben sich die neuplatonischen Ideen, besonders die Philosophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche festgesetzt und erhalten; und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe, was wir bei Proklus sahen; und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, so sind dieß neuplatonische Vorstellungen.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 350.*

**) *Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p. 187; Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c. 26, p. 377.*

***) *Brucker. l. l. p. 347.*

Dieß sind einige Proben oder vielleicht das Beste der neuplatonischen Philosophie; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam konsolidirt. Nicht als ob sie neben einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; sondern die sinnliche Welt ist verschwunden, und das Ganze in den Geist erhoben, und dieß Ganze Gott und sein Leben in ihm genannt.

Hier stehen wir an einer großen Umkehrung. Damit ist nun die erste Periode, die der griechischen Philosophie, geschlossen. Das griechische Princip ist Freiheit als Schönheit, Versöhnung in der Phantasie, natürliches freies Versöhntseyn unmittelbar realisirt, sinnliche Idee in sinnlicher Gestalt. Durch die Philosophie will sich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; sie ist Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenseits des Sinnlichen und der Phantasie. Es ist darin dieser einfache Fortgang; die Gesichtspunkte, die wir hatten, sind in kurzer Uebersicht die. Zuerst sahen wir das Abstrakte in natürlicher Form; dann den abstrakten Gedanken in seiner Unmittelbarkeit: so das Eine, das Seyn. Das sind reine Gedanken, der Gedanke ist nicht als Gedanke aufgefaßt; sie sind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtseyn des Gedankens fehlt. Sokrates ist die zweite Stufe, die Stufe des Selbst, des Gedankens als Selbst; das Absolute ist das Denken selbst, *νοῦς*. Der Inhalt ist nicht nur bestimmt, Seyn, Atom, sondern konkret, in sich bestimmtes, subjektives Denken; er ist aber nur an sich konkret. Drittens wird dieses wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechische Philosophie.

Das Selbst ist die einfachste Form des Konkreten, das Selbst ist inhaltslos; insofern es bestimmt ist, wird es konkret: so Sokrates, die platonische Idee. Dieser Inhalt ist aber nur an sich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den bestimmteren Inhalt aus demselben, der Anschauung. Aristoteles hat die höchste Idee, das

Denken des Denkens, steht in der obersten Spitze; außer ihr ist die Welt, der Inhalt. Das Konkrete ist mannigfaltig Konkretes, es soll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbst ist die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt, das Abstrakte, das Princip soll Inhalt gewinnen; so sahen wir die Systeme des Dogmatismus entstehen. Jenes Denken des Denkens ist im Stoicismus als Princip aller Welt; es ist Versuch, Aufgabe, sie als Denken zu fassen. Der Skepticismus vernichtet allen solchen Inhalt; er ist Selbstbewußtseyn, Denken in seiner reinen Einsamkeit mit sich, die Reflexion auf jenes Voraussetzen und Anfangen von Voraussetzungen.

Drittens wird das Absolute als Konkretes gewußt. Im System ist nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterschiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zu Stande, es ist nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatonischen Schule, wird das Absolute also als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Bestimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, so daß diese immer noch weiter emaniren. Jedes ist aber ein Dreieiniges in sich, so daß die abstrakten Momente dieser Trias selbst auch gefaßt sind als Totalität. Als wahr gilt nur ein Solches, das sich manifestirt und darin sich als das Eine erhält. Die Alexandriner sind konkrete Totalität an sich; sie haben die Natur des Geistes aufgefaßt. Sie sind aber nicht $\alpha$) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem absoluten Bruch: haben nicht $\beta$) die absolute (abstrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Werth des Subjekts.

Dieß ist nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist nicht als ihm von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstrakt hier betrachten, ist konkret. Solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinet die Philosophen sich zanken

und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. — Nein! Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen, oder schreiben diese Kabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen; die Anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichthum, dieß Mädchen. — Wozu der Weltgeist 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abstraktion geschieht.

---

Der

# Geschichte der Philosophie

zweiter Theil.

---

Philosophie des Mittelalters.

Die erste Periode umfaßte 1000 Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. starb und bis zum Untergang der äußeren Etablissements der heidnischen Philosophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert, und umfaßt so wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenstiefel anlegen wollen.

Bisher fiel die Philosophie innerhalb der griechischen (heidnischen) Religion. Von jetzt an (in dieser Periode) hat die Philosophie ihre Stelle in der christlichen Welt; Araber und Juden sind nur äußerlich, geschichtlich zu bemerken. Es ist eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das Christenthum. Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn sie hat zu ihrem wesentlichen Princip, daß das Absolute, Gott der Geist ist, daß er nicht eine bloße Vorstellung überhaupt ist, sondern daß Gott als Geist auf konkrete Weise bestimmt wird. Nur das Konkrete ist das Wahre, das Abstrakte ist nicht das Wahre; obgleich es auch Denken ist, so muß es doch, um wahr zu seyn, in sich selbst konkret seyn: und dieß ist denn erst das Absolute, der an- undfürsichseyende Geist.

Dieß Konkrete haben wir schon gesehen. Die nähere Gestalt desselben in der christlichen Religion ist, daß den Menschen in's Bewußtseyn gekommen, offenbar geworden ist, was Gott ist, — in näherer Bestimmung zum Bewußtseyn gekommen ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: $\alpha$) Das Ansichseyn die-

ser Einheit, β) in der Wirklichkeit der Kultus. Die Spitze der Subjektivität ist vertraut mit der Vorstellung. Der Kultus, das christliche Leben, ist, daß das Individuum, das Subjekt selbst in Anspruch genommen wird, gewürdigt wird, für sich zu dieser Einheit zu gelangen, sich selbst zu würdigen, daß der Geist Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Und die Lehre von der Versöhnung ist, daß Gott gewußt wird als sich versöhnend mit der Welt; „Daß er sich versöhnt," heißt, wie wir bei der neuplatonischen Philosophie gesehen haben, daß er sich besondert, nicht abstrakt bleibt: und zum Besonderen gehört nicht bloß die äußerliche Natur, sondern die Welt, besonders die menschliche Individualität. Das Interesse des Subjekts selbst wird mit hineingezogen, spielt hier die wesentliche Rolle: daß Gott realisirt sey und sich realisire im Bewußtseyn der Individuen, die an sich geistig sind; wozu gehört, daß diese, weil sie Geist und frei an sich sind, durch den Proceß an ihnen selbst diese Versöhnung vollbringen, daß sie das, was sie sind, Geist, frei an sich, zu ihrer Freiheit verwirklichen, — d. h. daß sie zu dem Bewußtseyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menschen gelangen. Die Intellektual-Welt ist nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ein Element darin; es ist nicht ein Hüben und Drüben. Das Konkrete in Ansehung Gottes, der absoluten Idee, ist: das Weltliche, das Andere in Gott sehen, es als an sich göttlich wissen, göttlich machen, — auf geistige Weise, d. h. nicht auf unmittelbare Weise. In den älteren Religionen ist das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menschlichen: aber nicht versöhnt, sondern nur auf natürliche Weise. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menschen, ist da eine unmittelbare und so geistlose Einheit, eben weil sie nur natürlich ist. Der Geist ist nicht natürlich, er ist nur das, wozu er sich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit ist die geistlose, der Proceß in sich diese Einheit hervorzubringen dagegen ist die geistige. Zu dieser

gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geistlose ist. Das Fleisch, das Natürliche ist das, was nicht seyn soll; die Natürlichkeit ist das, worin der Mensch nicht bleiben soll. Die Natur ist böse von Hause aus, der Mensch ist an sich das Ebenbild Gottes, in der Existenz nur ist er natürlich; und das, was an sich ist, soll hervorgebracht werden. Die erste Natürlichkeit soll aufgehoben werden. Dieß ist die Idee des Christenthums überhaupt.

Um die Idee des Christenthums zu fassen, anzuwenden, muß man nun die philosophische Idee für sich erkannt haben. Von dieser Idee haben wir schon gesprochen; aber es ist noch nicht bewiesen, was das Wahrhafte ist. Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen; und es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Man muß zu dem Bewußtseyn gekommen seyn, daß dieß allein das Wahrhafte ist. Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das sich selbst bestimmt, das sich Maaß setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dieß ist aber selbst eine unmittelbare Weise, und es macht das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. s. f. aus. Es kommen wohl dialektische Betrachtungen hinein, in denen die Gegensätze, die als absolut genommen werden, als nichtig aufgezeigt werden; aber diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Um das, was das Princip des Christenthums ist, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geistes als konkreter Geist erkannt seyn; und dieß ist die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern.

Es kommt also darauf an, daß das Weltliche überhaupt nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit gelassen wird, sondern daß es an sich als das Besondere, nämlich als Allgemeines, intellektuelle Welt, als in Gott seine Wurzel, seine Wahrheit habend betrachtet wird, somit Gott als konkret gedacht wird. Unter dem Weltlichen, was so in Gott aufgenommen wird (in

Gott ist es nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen, — und nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieser setzt das Unmittelbare, wie es ist, voraus), was sich in Gott wissen soll, ist in's Besondere der Mensch. Wir haben so gesehen, daß der Mensch die Bestimmung Gottes als erstgeborener Sohn, Adam Kadmon, der erste Mensch, enthält; diese Einheit können wir bestimmen als die Einheit an sich, — als die konkrete Idee, aber diese so an sich nur. Das ist das erste Interesse.

Das Zweite, was in dieser Rücksicht zu bemerken ist, ist, daß die natürlichen Dinge nur in ihrem Ansich, ihrem Begriffe bleiben: oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Lebendigkeit ein, ihre Lebendigkeit ist ihre natürliche Einzelnheit; denn die lebendigen Dinge existiren als einzelne, diese Einzelnheit ist aber nur ein Vorübergehendes, so daß diese Einzelnheit nicht das Zurückschauen hat auf die natürlichen Dinge. Dieß ist ihr Unglück, daß die Wahrheit, ihr Wesen nicht für sie selbst ist; und darin liegt, daß sie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zusammenhang Eines mit einem Anderen ist: so daß, wenn sich dieß Andere vereinigt mit den natürlichen Dingen, diese zu Grunde gehen, — sie können den Widerspruch nicht ertragen. Der Mensch aber ist eben dessen fähig, — als Bewußtseyn, daß für ihn das Wahre ist, und daß er darin die Bestimmung zur Freiheit hat, — das Anundfürsichseyende anzuschauen, zu wissen, sich in ein Verhältniß zu demselben zu setzen, das Wissen zum Zweck habend; und indem er dieß zum Zweck hat, ist Befreiung des Geistes darin enthalten, daß das Bewußtseyn nicht als natürliches bleibe, sondern als geistiges, d. h. daß für ihn sey das Ewige, d. i. die Versöhnung, die Einheit des Endlichen als dieses Subjekts mit dem Unendlichen. Bewußtseyn ist also dieser Proceß, nicht im Natürlichen stehen zu bleiben, sondern der Pro-

ceß, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenstand, zum Zweck wird. Darin aber, daß Gott das wesentlich Konkrete ist, liegt die Quelle, die Wurzel des Menschen als Bewußtseyn, aber nur die Wurzel; den Proceß hat er selbst dann in sich zu vollbringen, um zu dieser seiner Wahrheit zu gelangen.

Drittens. Dieß wird nun angegeben oder wird behauptet als die Grund-Idee des Christenthums. α) Einer Seits ist dieß eine historische Frage; zu verschiedenen Zeiten ist diese Idee anders gefaßt, jetzt macht man sich wieder besondere Vorstellungen davon. Zu entwickeln, daß dieß die historische Idee sey, müßte entwickelt werden, wie dieß auf historische Weise geschieht; es ist uns aber hier um diese historische Erörterung nicht zu thun. Wir müssen es also als Lemma, Lehnsatz der Geschichte annehmen. β) Insofern anderer Seits diese Frage in die Geschichte der Philosophie fällt, hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Christenthums sey, eine andere Stellung, als die nach historischer Behandlung. In der philosophischen Geschichte muß die Behauptung die Gestalt haben, daß in der Welt nothwendig diese Idee hervorgetreten ist, und zwar daß diese Idee der Inhalt des allgemeinen Bewußtseyns, des Bewußtseyns der Völker geworden ist, d. h. daß diese Religion allgemeine Religion der Völker geworden ist. In der philosophischen Geschichte ist der Inhalt dieser, daß der Begriff des Geistes zum Grunde gelegt wird, und nun die Geschichte der Proceß des Geistes selbst ist, aus seinem ersten ungründlichen, eingehüllten Bewußtseyn sich zu enthüllen und zu diesem Standpunkt seines freien Selbstbewußtseyns zu gelangen, — daß das absolute Gebot des Geistes, „Erkenne Dich selbst," erfüllt werde. In dem Zusammenhang der bisherigen Gestalten hat es sich gezeigt, daß diese Idee des Christenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtseyn der Welt werden mußte. Daß sie als Welt-Religion aufgetreten ist, ist Inhalt der Geschichte; diese Nothwendigkeit der Idee ist es, die in der Philosophie der Geschichte bestimmter dar-

zulegen ist. Das Erkennen dieser Nothwendigkeit hat man genannt das Konstruiren der Geschichte a priori; es hilft nichts, es als unzulässig, ja selbst übermüthig, zu verschreien. Man stellt sich dieß entweder vor als zufällig. Oder wenn es Ernst ist mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dieß so vor, als wenn das Christenthum gleichsam fertig war in Gottes Kopfe; und es erscheint als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es ist aber hierbei das Vernünftige, und damit das Nothwendige dieses Rathschlusses Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. Berichtigung unserer Idee, genannt werden; es ist ein Aufzeigen, daß es, wie ich sonst gesagt, vernünftig in der Welt zugegangen: und sie enthält, daß ihre Geschichte den Proceß des Geistes darstellt, sein Erkennen, sein Bewußtseyn über sich selbst, was er ist, zu erlangen, — zum Theil als Geschichte des Geistes, der sich in sich zu reflektiren hat, zum Bewußtseyn seiner zu kommen. Und dieß ist es, was in der Geschichte in der Zeit ausgelegt wird, — und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist lebendige Bewegung, der Proceß ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Viertens. Indem hierbei vorausgesetzt wird, daß diese Idee allgemeines Bewußtseyn, allgemeine Religion hat werden müssen, so liegt darin eine Quelle einer eigenthümlichen Idee für das besondere Bewußtseyn. Die neue Religion hat die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewußtseyns gemacht; Tertullian sagt, jetzt wissen die Kinder von Gott, was die größten Weisen des Alterthums nur gewußt haben. Diese Idee behält und erhält die Gestalt für das vorstellende Bewußtseyn, in Form des äußerlichen Bewußtseyns, — nicht die Form des nur allgemeinen Gedankens, das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion; und dieß ist der Standpunkt der Philosophie, — die Idee in der Form des Denkens, nicht wie die

Idee für das Subjekt ist, an dieses gerichtet ist. Wodurch diese Idee als Religion ist, das gehört in die Geschichte der Religion, d. h. ihre Entwickelung, ihre Form; das müssen wir auf der Seite liegen lassen. Nur Ein Beispiel ist jedoch hier anzugeben. Die sogenannte Lehre von der Erbsünde enthält dieß, daß unsere ersten Aeltern gesündigt haben, dieß Bösesehn sey als eine erbliche Krankheit zu allen Menschen hindurchgedrungen, und sey auf die Nachkommen äußerlicher Weise gekommen als etwas Angeerbtes, Angeborenes, das nicht zur Freiheit des Geistes gehört, nicht seinen Grund darin hat; durch diese Erbsünde, heißt es weiter, habe der Mensch den Zorn Gottes auf sich gezogen.

α) Wenn sich nun an diese Formen gehalten wird, so sind darin enthalten zunächst die ersten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von diesen Ersten ist nichts Anderes, als der Mensch an und für sich. Was von ihm als solchem gesagt wird, was allgemein jeder Mensch an ihm selbst ist, dieß ist hier in der Form des ersten Menschen, Adam; und bei diesem ersten Menschen zeigt sich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er sich habe verführen lassen, vom Apfel zu essen. Aber es ist dieß gar nicht bloß vorgestellt, als habe er von der Frucht nur gegessen, sondern es ist der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen; als Mensch muß er davon essen, sonst ist er kein Mensch, sondern ein Thier. Der Grundcharakter, wodurch er sich vom Thier unterscheidet, ist, daß er weiß, was Gut und Böses ist; so sagt denn auch Gott, „Siehe, Adam ist worden als unser einer, er weiß, was gut und böse ist.“ Dadurch, daß der Mensch erkennt, daß er ein Denkendes ist, kann er nur den Unterschied von gut und böse machen; im Denken liegt allein die Quelle des Bösen und Guten: es liegt im Denken aber auch die Heilung des Bösen, was durch das Denken angerichtet ist.

β) Das Weitere ist, daß der Mensch durch Natur böse

sey und es vererbe. Dagegen wird erinnert, wie soll der Böse Strafe deswegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes existirt. Dieß, daß der Mensch an sich, von Natur böse sey, scheint ein hartes Wort zu seyn. Wenn wir dieß harte Wort weglassen, von Strafe Gottes u. s. f., und mildere, allgemeine Worte gebrauchen: so müssen wir sagen, daß der Mensch, wie er von Natur ist, das ist, was er nicht seyn soll, sondern die Bestimmung hat, für sich zu werden, was er nur an sich ist. In dieser Vorstellung der Erbsünde liegt für uns, daß der Mensch sich zu betrachten habe, daß er als natürlich, so wie er unmittelbar ist, nicht ist, wie er seyn soll vor Gott; daß dieß nun in der Bestimmung des Menschen als solchen liegt, ist eben als Erblichkeit vorgestellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit ist uns bekannt als bloße Erziehung, was sich von selbst macht; dadurch wird Bezähmung bewirkt, Adäquatmachen dem Guten überhaupt wird erzeugt. Dieß scheint auf leichte Weise vor sich zu gehen; es ist aber von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Versöhnung der Welt mit sich selbst, das Gutmachen, — daß dieß durch die einfache Weise der Erziehung zu Stande gebracht wird. Durch diese Formen müssen wir also nicht etwa den Inhalt verkennen, geradezu verwerfen, sondern den Inhalt da durcherkennen; man muß sie aber auch nicht als absolute Formen festhalten, und die Lehren schlechthin nur in dieser Gestalt festhalten und behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer strohernen Orthodoxie stattgefunden hat.

Das Interesse, um das es sich jetzt handelt, ist, das Princip des Christenthums, was weitläufig erläutert worden ist, zum Princip der Welt zu machen; es ist die Aufgabe der Welt, diese absolute Idee in sich einzuführen, in sich wirklich zu machen, daß sie versöhnt werde mit Gott. Zuerst gehört dazu die Verbreitung der christlichen Religion, daß sie in die Herzen der Menschen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreise unserer Betrachtung. Das Herz heißt der subjektive Mensch als Die-

ser, und dieser hat eine andere Stellung durch dieß Princip als früher; es ist wesentlich, daß dieses Subjekt dabei sey. Das Subjekt ist der Gegenstand der göttlichen Gnade, jedes Subjekt, der Mensch als Mensch hat einen unendlichen Werth, ist dazu bestimmt, daß der göttliche Geist in ihm wohne, daß sein Geist vereinigt sey mit dem göttlichen Geist; und dieser ist Gott. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, er ist hier anerkannt als an sich frei; diese Freiheit der Subjektivität ist zunächst noch formell, nach dem Principe der Subjektivität. — Das Zweite ist, daß das Princip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieser verwirklicht sey: so daß sie zur Versöhnung kommt, daß sie in sich habe die göttliche Idee, daß der Reichthum der Gedankenbildung der philosophischen Idee vereinigt werde mit dem christlichen Princip. Denn die philosophische Idee ist die Idee von Gott, und die Ausbildung des denkenden Erkennens muß vereinigt werden mit dem christlichen Princip; denn das Denken hat das absolute Recht, daß es versöhnt werde, oder daß das christliche Princip entspreche dem Gedanken. — Das Dritte ist dann, daß die Idee der Wirklichkeit eingeimpft, immanent sey, daß nicht nur sey eine Menge von glaubenden Herzen, sondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie Naturgesetz, so konstituirt werde Leben der Welt, ein Reich, — die Versöhnung Gottes mit sich sich vollbringe in der Welt, nicht als ein Himmelreich, das jenseits ist; sondern die Idee muß sich realisiren in der Wirklichkeit. Sie ist nur so für den Geist, für das subjektive Bewußtseyn; und hat sich also nicht nur im Herzen, sondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtseyns zu vollenden. Zuerst bei der Erscheinung heißt es, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt;" aber die Realisirung hat weltlich werden müssen und sollen. Mit anderen Worten, die Gesetze, Sitten, Staatsverfassungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geistigen

Bewußtseyns gehört, soll vernünftig werden. Dieß sind die drei Aufgaben.

a) Die erste Ausbreitung in den Herzen liegt außer unserer Betrachtung. — b) Das Zweite, die Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntniß, haben die Kirchenväter geleistet. Und diese Verarbeitung des christlichen Princips haben wir auch nicht näher zu betrachten, sie gehört der Kirchengeschichte an; nur ist hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philosophie der Standpunkt anzugeben. Wir wissen, daß die Kirchenväter sehr philosophisch gebildete Männer waren, und daß sie die Philosophie, besonders die neuplatonische, in die Kirche eingeführt haben. Sie haben das christliche Princip der philosophischen Idee gemäß gemacht, und die philosophische Idee in dasselbe hineingebildet; sie haben dadurch einen christlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit sie über die erste Weise der Erscheinung des Christenthums in der Welt hinausgegangen sind. Denn der Lehrbegriff, wie die Kirchenväter ihn ausgebildet haben, ist nicht in der ersten Erscheinung vorhanden gewesen. Alle Fragen über die Natur Gottes, dessen was an und für sich ist, über die Freiheit des Menschen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objektive ist, den Ursprung des Bösen u. s. f. haben sie behandelt; und was der Gedanke über diese Fragen bestimmt, das haben sie in den christlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geistes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeistigung des Subjekts, seine Erziehung, den Proceß des Geistes, wodurch er Geist ist, diese seine Konversionen haben sie ebenso in seiner Freiheit behandelt und in seiner Tiefe nach seinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter bestimmen, und noch bemerken, daß man ihnen dieß zum Verbrechen gemacht hat, diese erste, philosophische Ausbildung des christlichen Princips: sie hätten dadurch jene erste Erscheinung des Christenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieser Verunreinigung haben wir

zu sprechen. Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, daß die Kirche zurückzuführen sey auf die erste Reinheit, auf ihre Gestalt in den ersten Jahrhunderten; aber diese Gestalt zeigt selbst schon dieß Gebäude von einem weitläufigen verstrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott sey und das Verhältniß des Menschen zu ihm. Während der Reformation ist so ein bestimmtes Lehrgebäude nicht aufgeführt, sondern das alte nur gereinigt worden von den späteren Zusätzen; es ist ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltsten Dinge vorkommen. Dieser Strickstrumpf ist in neueren Zeiten vollends aufgetröselt worden, indem man das Christenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christenthums aufgegeben, und ist bis auf die Weise der ersten Erscheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rücksicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: so daß jetzt nur das, was von der ersten Erscheinung berichtet ist, als die Grundlage des Christenthums angesehen wird. In Beziehung auf die Berechtigung der Philosophie und der Kirchenväter, die Philosophie darin geltend zu machen, ist Folgendes hierüber zu bemerken.

Die Vorstellung der modernen Theologie formulirt einer Seits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden sollen, so daß das ganze Geschäft des eigenen Vorstellens und Denkens nur exegetisch sey; die Religion soll in der Form von Positivem behalten seyn, so daß es ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äußerliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes ist, woran angeknüpft wird. Und diese Worte, dieser Text ist zugleich so beschaffen, daß er alle Breite dem Belieben der Vorstellung läßt. Das Andere ist dabei, daß ebenso der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig.“ Dieß ist zuzugestehen, und der Geist heißt

nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die sich an den Buchstaben machen, die ihn geistig auffassen und beleben: d. i. daß die mitgebrachten Vorstellungen und Gedanken es seyen, die sich in dem Buchstaben geltend zu machen haben. So wird sich also auf jene Weise das Recht herausgenommen, den Buchstaben mit Geist zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn auch mit Geist behandelt; und es ist die ausdrückliche Bestimmung, daß der Geist der Kirche innewohne, sie bestimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben so dasselbe Recht, mit dem Geist sich zu verhalten zu dem Positiven, von der Empfindung Gesetzten. Ganz allein wird es auf den Geist an und für sich ankommen, wie dieser beschaffen ist; denn die Geister sind sehr verschieden. Dabei ist denn das Verhältniß festgesetzt, einer Seits, daß der Geist lebendig machen solle: d. h. der mitgebrachte Gedanke, der ganz gewöhnlich seyn kann, gewöhnlicher Menschenverstand, — wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik solle popular seyn.

Die Stellung davon, daß der Geist den bloßen Buchstaben lebendig zu machen habe, wird näher so angegeben, daß der Geist nur das Gegebene erklären solle: d. h. er solle den Sinn dessen lassen, was in den Buchstaben unmittelbar enthalten sey. Aber man muß noch weit zurück seyn in seiner Bildung, wenn man den Betrug nicht einsieht, der in diesem Verhältnisse liegt. Erklären ohne eigenen Geist, als ob der Sinn ganz nur gegebener wäre, ist unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es soll mir klar werden; dieß kann nichts, als was schon in mir ist. Es soll entsprechen meiner subjektiven Entscheidung, den Bedürfnissen meines Wissens, meines Erkennens, meines Herzens u. s. f.; so nur ist es für mich, man findet, was man sucht. Und eben indem ich es mir klar mache, mache ich es mir, d. h. ich mache meine Vorstellung, meinen Gedanken darin geltend; sonst ist es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für

mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klar zu machen; aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man sagt „klar machen," so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort; macht man sich dieß Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als daß der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: dieser findet dieß, jener jenes darin; ein Festes zeigt sich gleich als unfest, indem es betrachtet wird vom subjektiven Geiste.

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, er enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums, diese beschreibt er; und diese kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon. Und dieß ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus sagt: Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird Euch in alle Wahrheit einführen, — nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst, das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der ersten Erscheinung enthält so nur die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Das Andere ist, daß in der ersten Erscheinung Christus als der Lehrer, Messias, — und in weiterer Bestimmung als bloßer Lehrer erscheint; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel u. s. f., — noch nicht das Verhältniß des hei-

ligen Geistes. Wenn er aber als Gott für den Menschen seyn, Gott im Herzen der Menschen seyn soll, so kann er nicht sinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama ist ein sinnlicher Mensch, der der Gott für jene Völker ist; im christlichen Princip, wo Gott im Herzen der Menschen einkehrt, kann er nicht sinnlich gegenwärtig vor ihnen stehen bleiben.

So ist das Zweite, daß die sinnliche Gestalt verschwinden muß, so daß sie in die Erinnerung tritt, in die Mnemosyne aufgenommen wird, in das Reich der Vorstellung, — entfernt werde aus der sinnlichen Gegenwart; erst dann kann das geistige Bewußtseyn, Verhältniß eintreten. Entfernt ist Christus worden. Wohin hat er sich aber entfernt? Da ist die Bestimmung gegeben, sein Sitz ist zur Rechten Gottes, d. h. jetzt ist Gott gewußt worden als dieser Konkrete, er der Eine und dann sein Sohn, Logos, Sophia u. s. f.; erst durch die Entfernung aus dem Sinnlichen hat das andere Moment in Gott gewußt werden können, und so Gott als das Konkrete. Damit ist also die Vorstellung, daß das abstrakte Göttliche in ihm selbst aufbricht und aufgebrochen ist, erst eingetreten; und so ist dieß Andere in Gott der Sohn, ein Moment im Göttlichen: aber nicht in Weise einer intelligiblen Welt, — oder, wie wir es wohl in der Vorstellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beschränkt sind, dem Menschlichen näher. Aber es ist nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist nothwendig, daß es auch gewußt wird im Zusammenhang mit dem Menschen, daß Christus ein wirklicher Mensch war. Dieß ist der Zusammenhang mit dem Menschen, als Diesem; dieß Dieser ist das ungeheure Moment im Christenthum, es ist das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden seyn können; das Große der Idee konnte erst später eintreten, der Geist konnte erst nach ihr kommen, und

dieser Geist hat die Idee ausgebildet. — Dieß ist das, was die Kirchenväter gethan haben.

Das allgemeine Verhältniß der ersten christlichen Kirche zur Philosophie ist hiermit angegeben. Einer Seits ist die philosophische Idee in diese Religion versetzt worden; anderer Seits ist dieß Moment in der Idee, — nach welcher dieselbe sich in sich bestimmt, besondert, — der Logos, Sohn Gottes u. s. f., die Einzelnheit eines menschlichen Individuums, daran geknüpft. Es ist so diese Besonderung, — die Weisheit, Thätigkeit, Vernunft, die noch in der Allgemeinheit bleibt, — herausgespitzt worden zur sinnlichen Einzelnheit, Gegenwärtigkeit des einzelnen Individuums. Das Besondere geht hier bis zur unmittelbaren Einzelnheit eines in Raum und Zeit erscheinenden Individuums fort, indem das Besondere immer zum Einzelnen, zur Subjektivität, Individualität sich fortbestimmt. Diese zwei Elemente haben in diesem christlichen Lehrbegriff die Idee wesentlich durchflochten, in der Gestalt, wie sie sich durch die Verknüpfung mit einer einzelnen, vorhandenen, in Raum und Zeit erschienenen Individualität darstellt. Dieß ist denn also der allgemeine Charakter.

Einer Seits haben die Kirchenväter den Gnostikern gegenübergestanden, wie Plotin und die Neuplatoniker, — den Gnostikern, wo die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet, die unmittelbare Existenz verflüchtigt wird zur Form des Geistigen. Auf der anderen Seite ist die Kirche und die Kirchenväter den Arianern gegenübergetreten, die das erschienene Individuum anerkennen, aber es nicht in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung in der göttlichen Idee, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen genommen, aufgespreizt zu einer höheren Natur; aber sie haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt. Die Socinianer nehmen Christus nur als Menschen, als Lehrer u. s. f.; diese aber hat es noch nicht in der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den Arianern und was dahin gehört, die die

Person Christi nicht mit der Besonderung in der göttlichen Idee verbanden, hat sich die Kirche entgegengesetzt. Jenes Aufspreizen zu einer höheren Natur ist eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die in den Individuen der Kirche zum Bewußtseyn gekommen ist, und dieß ist die Hauptgrundbestimmung.

Das Princip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt; indem aber diese letztere fehlt, geht ihrer Idee des Geistes Ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, abstrakte Allgemeinheit, Seyn wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christenthum ersetzt, in welchem der Geist als daseyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existirender Geist, — in welchem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird, und jedes Individuum für sich unendlichen Werth, und Theilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im Herzen jedes Menschen geboren werden soll. Hier ist so das Individuum als solches frei, während im Orient nur Einer, bei den Griechen und Römern nur Einige frei waren. Dagegen ist im Christenthum jeder Einzelne Zweck der Gnade Gottes, und Ich als solcher bin von unendlichem Werth.

In der Welt ist nun dieß selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Konkrete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt; sondern das Konkrete ist zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich, — das absolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott ist, und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseyend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Im Be-

wußtseyn der Welt ist für die Menschen aufgegangen, daß das Absolute konkret ist bis zu dieser ἀκρότης, — der Spitze der unmittelbaren Wirklichkeit; das ist die Erscheinung des Christenthums. Die Griechen hatten menschlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel ist, daß sie dieß nicht genug waren. Die griechische Religion ist zu viel und zu wenig anthropomorphistisch: zu viel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen sind; zu wenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist, nur als jenseitige Gestaltung, nicht als Dieser und subjektiver Mensch. Das Absolute als konkret gefaßt, Einheit der absolut unterschiedenen Bestimmungen, ist der wahrhafte Gott. Jede der beiden Bestimmungen ist abstrakt, und die Eine derselben noch nicht der wahrhafte Gott. Den Menschen ist das Konkrete so in dieser Vollendung als Gott gewußt, das macht die Umkehrung in der Welt, — Dreieinigkeit in der Vorstellung ist vorhanden; aber diese ist selbst nur Vorstellung, nicht das vollkommen Konkrete, — sondern die Wirklichkeit ist vollkommen damit vereinigt.

Der Zeit nach später (es entspricht aber diesem Vertiefen in sich) entstand die Expansion im Orient, die Negation alles Konkreten, die Abstraktion von allen Bestimmungen; reines Anschauen und reines Denken ist dasselbe, dieses Orientalische entspricht dem abendländischen Niedersteigen in sich.

Gott ist, er ist offenbar. Damit sind zweierlei Momente gesetzt: α) Gott ist nicht das Unnahbare, Unmittheilbare, das Allerhöchste, nicht die einzelnen Götter — siehe Proklus *) —, ist nicht ein Verschlossenes; sondern eben diese πρόοδοι sind seine Manifestation, — und er ist dieß, seine Manifestation, — also Personen in Gott, selbst Gott und Einer. Der Vater, der israelitische Gott ist dieß Eine, das Weitere sind verschiedene, einzelne Namen, Eigenschaften. β) Das Moment des Sohnes

*) *Oben, S.* 87—91.

und Geistes ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in einer Gemeinde, dieses in der Natur. Jene Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden in der Kirche: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen." —

c) Aber die Idee, die der Mensch, das Selbstbewußtseyn erkennen soll, muß ihm objektiv überhaupt werden, Gegenstand, daß er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse, somit auf geistige Weise geistig sey, nicht auf empfundene Weise. Dieß Objektivwerden ist in der Kirche geschehen. Die erste Objektivirung ist schon im ersten unmittelbaren Bewußtseyn der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, die einzelne Existenz eines Menschen erschienen. Die zweite Objektivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemeinschaft der Liebe, Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geistesständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. i. anderswohin, verwiesen, — in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Thaten. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muß denkend, mit Verstand in sich organisirt und entwickelt seyn; das Moment der selbstbewußten Freiheit des Individuums muß sein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dieß ist denn die wahrhafte wirkliche Objektivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht Anfangs seyn, sondern muß, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christenthum ist dieß Anundfürsichseyn der Intellektual-Welt, des Geistes, allgemeines Bewußtseyn geworden. Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der

sich bewußten Verworfenheit. Das Jüdische hat von Anfang dieß Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht, — ein Elend, Niederträchtigkeit, Nichts das Leben und Bewußtseyn hat. Dieser einzelne Punkt ist später universalhistorisch zu seiner Zeit geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat sich die ganze Welt erhoben, eben aus diesem Princip aber in das Reich des Gedankens, — jenes Nichts in's positiv Versöhnte umgeschlagen. Es ist eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; die zweite Weltschöpfung ist die, wo der Geist sich erst als Ich = Ich, als Selbstbewußtseyn verstanden hat. Diese zweite Weltschöpfung ist zuerst ebenso unmittelbar im Selbstbewußtseyn in der Form einer sinnlichen Welt, in der Form eines sinnlichen Bewußtseyns. Was vom Begriff darein gekommen ist, haben die Kirchenväter von jenen erwähnten Philosophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, insofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorstellung darin ist, so wie andere Ideen. Was sie aber überhaupt unterscheidet, ist, daß für die Christen diese intelligible Welt zugleich diese unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens hatte, — eine Form, wie sie für das Allgemeine der Menschen haben und behalten muß.

Aber diese neue Welt hat darum auch von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden müssen, von Barbaren, — denn der Barbaren ist es, das Geistige auf eine sinnliche Weise zu nehmen: nordischen Barbaren, — denn nur das nordische Insichseyn ist das unmittelbare Princip dieses neuen Weltbewußtseyns. Mit diesem Selbstbewußtseyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen ist der Geist, nach dem, was er an sich geworden, höher als bisher; aber auf der anderen Seite in Rücksicht seines Bewußtseyns ist er ganz in den Anfang der Kultur zurückgeworfen, und dieses hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite diese sinnliche Unmittelbarkeit seiner intelligiblen Welt, und

zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewußtseyn als das Nichtige gilt. Es schließt die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffirt; es ist nur an sich, im Innern, nicht für das Bewußtseyn versöhnt, — für das Selbstbewußtseyn ist sündige, schlechte Welt. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas Anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, und es als das System des Universums, der Natur und des eigenen Selbstbewußtseyns, als die ganze Entwickelung seiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realisirung hatten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieselbe reale Substanz setzt sich selbst wieder ganz unter entgegengesetzten Bestimmungen, die reell an ihnen selbst —, aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbstbewußtseyns gefunden. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und sie erkennt Eine in der anderen nicht. Sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, Eins fern vom Anderen gehalten. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit das heilige Grab zu erobern, was sie als wirklich vorstellt auch in der That als wirklich zu erobern; aber sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. Und von dieser Erfahrung muß sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachtete, halten, und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen.

Den germanischen Nationen hatte der Weltgeist diese seine Arbeit aufgetragen, — die Arbeit, einen Embryo zur Gestalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erste Verhältniß ist der begriffene Geist; und damit ist die nicht in den Geist auf-

genommene Subjektivität des Willens in Gegensatz; zusammengebunden das Reich der Wahrheit und Weltlichkeit, und ebenso schlechthin entzweit. Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellektuelle (aber subjektiv nicht gedachte) und in die zeitliche getrennt, in zwei Reiche, geistiges und weltliches, Pabst und Kaiser: so daß jenes zugleich als Kirche auch eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, dieses aber, sowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbst des Bewußtseyns, keine Wahrheit und Werth in sich, sondern diese als ein Jenseits seiner habe, und was davon in ihm leuchtet, als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von Außen gegeben wird.

Eine intelligible Welt hat sich also in der Vorstellung der Menschen in der Weise derselben Wirklichkeit befestigt, wie ein ferne liegendes Land, das so wirklich vorgestellt wird als dasjenige, das wir sehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen ist. Es ist nicht die griechische oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefangener, unentzweiter Glaube; sondern es ist zugleich die höchste Negativität darin, — der Widerspruch der Wirklichkeit und jener anderen Welt. Diese intellektuelle Welt drückt die Natur des realen absoluten Wesens aus. An ihr ist es, daß die Philosophie sich versucht und das Denken sich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von diesen eben nicht erfreulichen Erscheinungen zu sprechen. —

Was wir nun zunächst von Philosophie sehen, ist einer Seits ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee als Gestalten derselben, die ihre Momente ausmachen, anderer Seits in den reinen Begriffen, wodurch sie im Denken konstituirt wird. α) Jenes erste kabbalistische Wesen ist ein trübes und hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantasie und Vorstellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es ist keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantasie scheut, weil sie von der Ver-

nunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder sich begnügen kann, sondern sie darüber vielmehr hinaustreiben muß. Es ist ebenso keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die sie nicht fiele, weil sie über das Bild nicht Meister werden kann. Es ist der Kampf der Vernunft innerhalb eines Elements, über das sie nicht Meister werden kann. β) Die andere entgegengesetzte Seite hierzu macht das Entgegengesetzte aus; nämlich die intellektuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrschen, — und womit wir in die scholastische Philosophie eintreten. Philosophie, so wie Wissenschaften und Künste, wie sie im Abendlande durch die Herrschaft der germanischen Barbaren verstummten, flohen zu den Arabern, und gelangten dort zu einer schönen Blüthe; und die nächste Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren sie.

Durch die Voraussetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken seine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtseyn verloren; und das Philosophiren sank zu einer Verstandes-Metaphysik und zu einer formellen Dialektik herunter.

Wir haben in dieser Periode 1) die Philosophie im Morgenlande, 2) im Abendlande zu betrachten: das ist Philosophie der Araber, dann scholastische Philosophie; 3) Auflösen dessen, was in der scholastischen Philosophie sich festsetzte: neue kometarische Erscheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philosophie vorangegangen sind.

# Erster Abschnitt.
## Arabische Philosophie.

Indem jetzt im Abendlande die germanischen Völker sich in den Besitz dessen gesetzt hatten, was bis dahin römisches Reich war, und ihre Eroberungen Festigkeit und Gestalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die muhamedanische. Das Morgenland reinigte sich von allem Besonderen und Bestimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geistes niederstieg. Im Muhamedanismus nämlich, der schnell seine Vollendung sowohl nach äußerlicher Macht und Herrschaft, als nach der Blüthe des Geistes erlangte, blühte neben den verschiedensten Künsten auch die Philosophie gar sehr, ungeachtet sie hier nichts Eigenthümliches ist. Die Philosophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen. So schnell sie mit ihrem Fanatismus sich über östliche und westliche Welt verbreiteten, so schnell haben sie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und sind in Kurzem in der Bildung viel weiter gewesen, als das Abendland.

Die Philosophie der Araber ist daher in der Geschichte der Philosophie zu erwähnen. Sie haben sich, wie gesagt, bald um Künste, Wissenschaften und Philosophie bekümmert. Was wir zu sagen haben, betrifft mehr äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philosophie. Die Araber wurden nämlich in's Besondere durch die Syrer (Vorderasien), die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der griechischen Philosophie bekannt. Die Syrer waren nämlich griechisch gebildet, und bildeten ein griechisches Reich. In Syrien, zu Antiochien, besonders in Berytus und Edessa, waren große gelehrte Anstalten. Die Syrer machten den Verknüpfungs-Punkt aus zwischen der griechischen Philosophie und den Arabern. *) Die syrische Sprache war

*) *Tennemann, B. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. V, S. 36.*

selbst in Bagdad Volkssprache. *) Moses Maimonides, ein gelehrter Jude, spricht näher in seinem Doctor perplexorum historisch folgendergestalt von diesem Uebergang der Philosophie zu den Arabern:

„Alles, was die Ismaeliten **) von der Einheit Gottes und anderen philosophischen Dingen geschrieben haben" — er nennt besonders eine Sekte unter den Ismaeliten Mutazali (מעתזלה, i. e. Separati): „von diesen fing es unter den Ismaeliten an," sie nahmen zuerst Interesse an der abstrakt gedachten Erkenntniß solcher Gegenstände; „später entstand die Sekte Assaria (האשעריה) —, ist auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen sind, welche sich bemühten, die Lehren der Philosophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Ursache hiervon ist nämlich diese. Als das Volk der Christen auch jene Völker (die Griechen und Syrer) in sich faßte, und die Christen viele Dogmen vertheidigten (die den philosophischen Sätzen entgegen waren), unter diesen Völkern aber die Lehren der Philosophen sehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philosophie ihren Ursprung), und Könige aufstanden, die die christliche Religion annahmen: so haben die christlichen, griechischen und aramäischen Gelehrten, da sie sahen, daß ihre Lehren so deutlich und augenscheinlich von den Philosophen widerlegt seyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devarim), ausgedacht, und sie selbst heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie stellten Principien auf, welche dazu dienten, sowohl ihren Glauben zu befestigen, als die entgegengesetzten Lehren der Philosophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrschaft gelangten, und die Bücher der Philosophen selbst zu ihnen kamen und mit ih-

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 23 — 24, 28 — 29.

**) Dieß sind hier wohl Araber überhaupt, nicht die eigentlichen Ismaeliten, unter denen nachher die Assassinen.

nen auch die Antworten, welche die" christlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philosophen geschrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammatikus, Aben Adi und Anderer: so haben sie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen." *) Die Christen haben sich um Philosophie bemühen müssen, um ihre eigenen Behauptungen zu vertheidigen. Dasselbe Bedürfniß ist auch bei den Ismaeliten gewesen; diese haben sich vornehmlich zur Befestigung ihres Glaubens gleichfalls um solche Erkenntniß bemüht, indem es das nächste Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Christenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang ist der, daß syrische Uebersetzungen griechischer Werke vorhanden waren, und diese nun von den Arabern weiter in's Arabische übersetzt worden sind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechischen in's Arabische übersetzt. Unter Harun al Raschid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert diese Werke in's Arabische übersetzten. Sie waren die ersten Lehrer der Wissenschaften unter den Arabern, besonders Aerzte; sie übersetzten medicinische Werke. Johannes Mesue aus Damaskus lebte unter Al-Raschid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847); 862 wurden die Türken mächtig. Er wurde Hospital-Aufseher in Bagdad. Al-Raschid stellte ihn an zur Uebersetzung aus dem Syrischen in's Arabische; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwissenschaft und alle alten Wissenschaften. **) Honain war gleichfalls ein Christ, wie sein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte selbst griechisch, und hat besonders viel in's Arabische

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

**) *Abulphar. Dynast. IX, p.* 153; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27—28.

übersetzt, auch in's Syrische: Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, Ptolomäus, Hippokrates, Galenus. *) Ein anderer ist Ebn Adda, ein großer Dialektiker, von Abulfarajus angeführt. **) Von den philosophischen Werken der Griechen waren es dann fast ausschließlich die aristotelischen Werke, welche von diesen Syrern übersetzt wurden: ingleichen die späteren Kommentatoren derselben; also nicht die Araber selber übersetzten jene Schriften. Wie sie die Griechen hatten, so nahmen sie die Wissenschaften auf.

In der arabischen Philosophie, die freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm im Allgemeinen die Philosophie die Wendung, die sie früher genommen, wie Plato mit seinen Ideen, Allgemeinheiten den Anfang der selbstständigen Intellektual-Welt machte, und das absolute Wesen als ein Wesen, das schlechthin in der Weise des Denkens ist, setzte, und Aristoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: so, nachdem die neuplatonische Philosophie die intelligible Welt als Idee des in sich selbstständigen Wesens, des Geistes, gewonnen hatte, so ging diese erste Idee, wie schon bei Proklus gesehen, in eben die aristotelische Ausbildung und Erfüllung über. Der arabischen, so wie der scholastischen Philosophie und Allem, was in der christlichen geschehen, liegt als das Wesen die alexandrinische oder neuplatonische Idee zu Grunde; auf ihr ist es, daß die Bestimmungen des Begriffs sich bemühen, umhertummeln. Eine besondere Beschreibung der arabischen Philosophie hat Theils wenig Interesse, Theils hat sie mit der scholastischen Philosophie die Hauptsache gemeinschaftlich. Diese ebenso wohl erlaubt die Zeit nicht, und wenn sie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Systemen oder Erscheinungen auseinanderzulegen, sondern nur eine Charakterisirung und die Haupt-

*) *Abulphar. Dynast. IX, p. 171;* Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 28—29.

**) Brucker. l. l. p. 44; Abulphar. l. l. p. 208—209.

angabe der Momente, die sie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie ist nicht durch ihren Inhalt interessant, bei diesem kann man nicht stehen bleiben; es ist keine Philosophie, sondern eigentliche Manier.

## A. Philosophie der Medabberim.

Wir können von den Arabern sagen: Ihre Philosophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philosophie; sie haben das Princip der Philosophie nicht weiter gebracht. Hauptfragen in dieser, wie in der späteren Philosophie, sind diese gewesen: ob die Welt ewig ist; dann die Einheit Gottes zu beweisen. Eine Hauptrücksicht war dabei aber, die muhamedanischen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philosophiren innerhalb derselben eingeschränkt wurde; die Araber sind, wie die abendländischen Christen, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, so wenig sie hatten, — doch freier. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben sie keinen wahrhaften Fortschritt im Princip gemacht; sie haben kein höheres Princip der sich bewußten Vernunft aufgestellt. Sie haben kein anderes Princip als das der Offenbarung, — ein äußerliches. Von Moses Maimonides werden in's Besondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philosophische Schule oder Sekte die Medabberim angeführt; er spricht von der Eigenthümlichkeit ihres Philosophirens etwa folgendermaßen:

„Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach anderen wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechischen Redenden irgend etwas gewußt, weil diese noch in Einigem mit den Philosophen übereinkamen. — Die Hauptsache ist, daß alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie

die Sache beschaffen seyn müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze dafür herbeigeholt," die sie aus dem geholt haben, was für sie Zweck war. — „Nur das behaupteten sie, was, wenn auch auf's Entfernteste, wenn auch durch hundert Konsequenzen, ihrer Meinung beistimmte. — So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, daß sie durch die Spekulation allein zu solchen Gedanken, ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung, gekommen seyen. Die Folgenden thaten dieß nicht," u. s. f.*) Bei Christen und Ismaeliten war also dasselbe Bedürfniß, die Philosophen zu widerlegen.

In der reinen Philosophie der sogenannten Redenden sprach sich die dem morgenländischen Geiste eigenthümliche Auflösung des bestimmten Denkens in ihrer ganzen Konsequenz als Auflösung alles Zusammenhanges und Verhältnisses aus. Maimonides sagt: „Das Haupt-Fundament der Medabberim ist, man könne keine gewisse Erkenntniß von den Dingen haben, daß sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegentheil immer seyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechseln sie in den meisten Orten die Imagination und Phantasie mit dem Verstande, und geben jener den Namen von diesem." **)

In ihnen ist das morgenländische Princip auf eigenthümliche Weise zu erkennen: „Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erscheint. „Die Erzeugung sey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derselben. Und die Zeit bestehe aus vielen Jetzt." ***) Nur das Atom ist so. Sie haben so bei

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 134—135.
**) ibid. p. 135.
***) ibid. c. 73, p. 149.

höherer Gedankenbildung den Hauptstandpunkt, der es noch für die Orientalen ist, die Substanz, die Eine Substanz zum Bewußtseyn gebracht. Dieser Pantheismus, wenn man will Spinozismus, ist so der Standpunkt, die allgemeine Ansicht der orientalischen Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen. Ferner sagen die Medabberim: „Die Substanzen, d. h. die Individuen, die“ übrigens „von Gott erschaffen, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß ist. Kein Accidenz aber könne zwei Momente (per duo momenta) dauern; wie es entstehe, so gehe es wieder unter, und Gott schaffe an seine Stelle immer ein anderes.“ Alle Bestimmungen seyen schlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum ist das Bestehende. „Wenn es ihm gefalle, ein anderes Accidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so gehe die Substanz unter.“ Er hätte es auch anders machen können; aller nothwendige Zusammenhang ist aufgehoben, so daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen also, daß von Natur etwas existire, ingleichen daß die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andere Accidenzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge.“ *) Das Beharren, das allgemeine Beharren ist die Substanz, und das Besondere ist ohne Nothwendigkeit, ist bloß veränderlich, wird jeden Augenblick verändert, und so gesetzt von der Substanz.

„Nach diesem Satze sagen sie z. B., daß wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; sondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geschaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese Gewohnheit, daß die schwarze Farbe nicht hervorkomme,

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 152—154.

außer wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde; und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente, und" es erscheine in jedem Momente „eine andere, die wieder geschaffen werde. — Ebenso ist auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heute die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besaßen. Der Mensch bewege die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint," wenn wir schreiben, „sondern die Bewegung sey ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick." *) So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache.

„Achte Proposition: Es ist nichts als Substanz und Accidenz, und die natürlichen Formen sind selbst Accidenzen; nur die Substanzen sind Individuen. — Neunte Proposition: Die Accidenzen halten einander nicht, sie haben keinen Kausal-Zusammenhang oder sonstiges Verhältniß; in jeder Substanz können alle Accidenzen existiren. — Die zehnte Proposition ist der Uebergang, transitus (אֶפְשָׁרוּת, possibilitas)." Der transitus des Gedankens ist vollkommen zufällig. „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. i. sey möglich. Auf diese Weise ist aber Alles möglich," da die Gesetze des Verstandes nicht sind. „Ein Mensch so groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, sey möglich. Es könne Jegliches ebenso gut anders seyn, als es ist; und es sey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr so sey oder seyn solle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach oben bewege, daß das Feuer heiß sey; es sey ebenso gut möglich, daß das Feuer friere." **) Wir sehen so vollkommenen Unbestand von Allem; dieser Taumel von Allem ist ächt orientalisch.

---

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 154 — 155.
**) ibidem, p. 157 — 159.

Das ist nun allerdings eine vollkommene Auflösung alles Zusammenhangs (von Ursache und Wirkung u. s. f.), alles dessen, was zur Vernünftigkeit gehört, — in Einklang mit der morgenländischen Erhabenheit, an nichts Bestimmtem zu halten. Gott ist in sich das vollkommen Unbestimmte; und seine Thätigkeit ist Schaffen von Accidenzen, die wieder verschwinden, und an deren Stelle andere treten. Die Thätigkeit ist ganz abstrakt, und das durch sie Gesetzte, Besondere ist daher vollkommen zufällig, — oder es ist nothwendig; aber das Wort Nothwendig ist leer, es ist nicht begriffen, und es soll auch dazu kein Versuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes ist so als vollkommen unvernünftig vorgestellt. Diese abstrakte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, ist so ein Grundbegriff der orientalischen Vorstellungsweise. Die orientalischen Dichter sind vornehmlich Pantheisten; es ist ihre gewöhnlichste Anschauungsweise. Die Araber haben so die Wissenschaften, die Philosophie ausgebildet, ohne die konkrete Idee weiter zu bestimmen; das Letzte ist vielmehr das Auflösen aller Bestimmung in dieser Substanz, mit der nur die Veränderlichkeit als abstraktes Moment der Negativität verbunden ist.

## B. Kommentatoren des Aristoteles.

Sonst haben die Araber sehr fleißig Aristoteles' Schriften studirt, sie haben sich im Ganzen insbesondere seiner metaphysischen und logischen Schriften, seiner Physik bedient; und sie vielfach zu kommentiren und das abstrakte Logische noch weiter hinauszutreiben, war eine Hauptarbeit. Von diesen Kommentaren sind sehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke sind im Abendlande bekannt, auch in's Lateinische übersetzt und gedruckt; aber es ist nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verstandes-Metaphysik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im 8. und 9. Jahr-

hundert gelebt; dieses ist also sehr schnell gegangen, da das Abendland noch sehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Kommentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Almamun. *) — Alfarabi starb 966, schrieb Kommentare über Aristoteles' Organon, die von den Scholastikern fleißig benutzt worden, dann: Von dem Ursprung und der Eintheilung der Wissenschaften. Man erzählte von ihm, daß er Aristoteles' Abhandlung Vom Gehör vierzig Mal und seine Rhetorik zweihundert Mal durchgelesen habe, ohne daß ihn ein Ueberdruß angewandelt; **) — er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbst die Aerzte haben sich mit Philosophie beschäftigt, und sind so zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, gest. 1064) aus Bochara, im Osten des kaspischen Meeres, Kommentator des Aristoteles. ***) — Algazel (gestorben 1127 zu Bagdad) schrieb Kompendien über Logik und Metaphysik; er war ein geistreicher Skeptiker, hatte großen orientalischen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, schrieb Destructio philosophorum. †) — Thophail starb in Sevilla 1193. ††) — Averroes starb 1217, hieß vorzugsweise der Kommentator des Aristoteles. †††)

Die Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles hat das geschichtliche Interesse, daß auf diesem Wege auch das Abendland

---

*) *Pocock. Specim. hist. Arab. p. 78—79; Hottinger. Biblioth. orient. c. 2, p. 219; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 65—66; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 374.*

**) *Hottinger. l. l. p. 221; Gabriel Sionita: De moribus Orient. p. 16; Brucker. l. l. p. 73—74; Tennemann, a. a. O. S. 374—375.*

***) *Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar. Dynast. IX, p. 230; Tiedemann: Geist. d. spek. Phil. B. IV, S. 112 flg.; Brucker. l. l. p. 80—84.*

†) *Leo Afric. l. l. c. 12, p. 274; Brucker. l. l. p. 93—95;* Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; *Tennemann, a. a. O. S. 383—396.*

††) *Brucker. l. l. p. 97.*

†††) *Brucker. l. l. p. 101; Tennemann, a. a. O. S. 420—421*

zuerst mit Aristoteles bekannt geworden. Die Kommentarien über Aristoteles und Zusammenstellung der aristotelischen Stellen sind Quelle für die Abendwelt geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Aristoteles, als solche Rückübersetzungen aristotelischer Werke und Uebersetzungen arabischer Kommentare über Aristoteles. Von spanischen Arabern, besonders von Juden im südlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden diese Uebersetzungen nun aus dem Arabischen in's Lateinische gemacht; oft ist also erst noch hebräische Uebersetzung dazwischen.

## C. Jüdische Philosophen.

An die Araber schließen sich die jüdischen Philosophen an, unter denen der schon oben genannte Moses Maimonides ausgezeichnet ist. Er war 1131 (Jahr der Welt 4891, nach Anderen 4895) in Kordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten. *) Außer seinem Werke More Nevochim, das in's Lateinische übersetzt ist, hat er auch noch andere Schriften verfaßt. Wie bei den Kirchenvätern und Philo, ist das Geschichtliche dabei zum Grunde gelegt; und dieß ist metaphysisch behandelt. Von ihm und anderen Juden könnte noch vieles besonders Literarische gesagt werden. In ihrer Philosophie dringt eines Theils das Kabbalistische in Astrologie, Geomantie u. s. f. durch; dagegen finden wir bei Moses Maimonides sehr strenge abstrakte Metaphysik, die sich nach Art Philo's mit den mosaischen Büchern und deren Explikation verknüpfte. Wir finden in ihnen Beweise der Einheit Gottes, daß die Welt erschaffen und die Materie nicht ewig ist, von Gottes Eigenschaften. Daß Gott Eins ist, ist behandelt, wie schon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern, so nämlich, daß das Viele nicht das

*) *Bruckeri Histor. critic. philos. T. II, p. 857: Tennemann, Band VIII, Abth. 1, p. 446—447.*

Wahre ist, sondern das sich selbst hervorbringende und aufhebende Eine. *)

## Zweiter Abschnitt.

## Scholastische Philosophie.

Das ist ein Zeitraum von 600 oder mit den Kirchenvätern von 1000 Jahren. Bei den christlichen Kirchenvätern und später bei den Scholastikern hatte das Philosophiren denselben Charakter der Unselbstständigkeit. Aber innerhalb des Christenthums ist die Grundlage der Philosophie, daß im Menschen das Bewußtseyn der Wahrheit, des Geistes an und für sich aufgegangen ist, und dann, daß der Mensch das Bedürfniß hat, dieser Wahrheit theilhaftig zu werden. Dieß ist absolute Forderung und Nothwendigkeit. Es muß also möglich seyn, daß der Mensch fähig sey, der Wahrheit theilhaftig zu werden; er muß ferner von dieser Möglichkeit überzeugt seyn. Um aber das Wahre zu wissen, und damit Alle es wissen können, so muß es an ihn kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende, philosophisch ausgebildete Bewußtseyn, sondern für das sinnliche noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewußtseyn. Der Inhalt der Idee also muß dem Menschen offenbar werden, das ist das Erste; zweitens muß der Mensch fähig seyn, daß für ihn diese Wahrheit ist. Wenn der Mensch aber für das Göttliche empfänglich ist, so muß für ihn die Identität der göttlichen und der menschlichen Natur da seyn; und das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo bewußt geworden. Denn in ihm ist die göttliche und menschliche Natur an sich eins.

*) *Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2, p. 184—193; III, c. 8, p. 344—350; etc. etc.*

Ferner ist das Ursprüngliche, an sich Seyende nur im innersten Begriffe. Im Begriffe des Geistes ist diese Bestimmung, daß der Mensch nur ein Lebendiges ist, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geist zu werden; aber der Geist ist nicht von Natur. Der Mensch ist also nicht von Natur dieses, in dem Gottes Geist lebt und wohnt; der Mensch ist nicht von Natur so, wie er seyn soll. Das Thier ist von Natur, wie es seyn soll; das ist aber eben sein Unglück, daß es nicht weiter kommt. Der Mensch ist also von Natur böse, er soll nicht natürlich seyn; und Alles, was der Mensch Böses thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Das Geistige ist erst durch die Negation des Unmittelbaren; denn auch Gott selbst ist nur so ein Geist, daß er das Eine, Verschlossene zum Andern seiner selbst machte. So wird auch der Mensch erst durch Erheben über das Natürliche geistig, und gelangt zur Wahrheit. Diese Wahrheit erreicht er, indem für ihn die Gewißheit als Anschauung wird, daß in Christo die Identität der göttlichen und menschlichen Natur vorhanden, in ihm der λόγος Fleisch geworden ist. Da haben wir also erstens den Menschen, der durch diesen Proceß zur Geistigkeit kommt, und zweitens den Menschen als Christus, in welchem diese Identität beider Naturen gewußt wird. Das ist aber der Glaube an Christus; vermittelst dieses Wissens von dieser Identität in Christo, vermittelst des Wissens dieser ursprünglichen Einheit kommt der Mensch dann zur Wahrheit. Da nun der Mensch überhaupt dieser Proceß ist, die Negation des Unmittelbaren zu seyn, und aus dieser Negation zu sich selbst, zu seiner Einheit zu kommen: so soll er also seinem natürlichen Wollen, Wissen und Seyn entsagen. Dieses Aufgeben seiner Natürlichkeit wird angeschaut in Christi Leiden und Tod, und in seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Christus ist ein vollkommener Mensch gewesen, hat das Loos aller Menschen, den Tod, ausgestanden; der Mensch hat gelitten, sich geopfert, sein Natürliches negirt, und sich dadurch erhoben. In

ihm wird dieser Proceß, diese Konversion seines Andersseyns zum Geiste, selber angeschaut, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit; aber dieser Schmerz, daß Gott selbst todt ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird also, was im Subjekte vorgehen muß, so wird dieser Proceß, diese Konversion des Endlichen, als an sich vollbracht in Christo gewußt.

Daß die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, daß Christus ein bloßer Prophet gewesen, und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu seyn. Daß sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geist; denn der Geist ist eben in dieser Geschichte explicirt. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffaßt; und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht; sie wußten noch nicht, daß dieses die unendliche Geschichte von Gott ist: geglaubt hatten sie an ihn, aber noch nicht an ihn als diese unendliche Wahrheit. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, das Alles haben sie gewußt, haben auch Wunder gesehen, und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen. „Der Geist," sagt er, „wird Euch in alle Wahrheit leiten."

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefaßt ist, entstanden viele sogenannte Ketzereien. Dahin gehören die Gnostiker in vielerlei Sekten; ihre Richtung war das Erkennen, woher sie den Namen bekommen haben. Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehen geblieben, sondern sie haben die Geschichte interpretirt, und sie als Ge-

schichtliches aufgelöst. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken sind mehr oder weniger Gedanken der alexandrinischen oder auch der philonischen Philosophie. Ihrer Grundlage nach haben sie sich also spekulativ gehalten, sind aber zu Ausschweifungen im Phantastischen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich auch im trüben und phantastischen Wesen die Elemente immer zu erkennen sind, die wir geschichtlich gehabt haben. Sie sprechen von einem *θεὸς ἄῤῥητος*, den sie auch als *ἄβυσσον*, *βῦθος*, *προπάτωρ* bezeichnen; der Erstgeborene ist der *νοῦς*, *λόγος*, *σοφία*, die Auseinanderlegung (*διάθεσις*) dieses Abgrundes, das Sich-begreiflich-machen des Unbegreiflichen. Dieses ist in der Form von Aeonen und Engeln ausgedrückt. In der Explikation sind unterschiedene Principien, das männliche und das weibliche, aus deren *σύνθεσις* und *συζυγία* die Erfüllung (*πλήρωμα*) hervorgeht. Dieses *πλήρωμα* ist die Aeonenwelt überhaupt; den Abgrund aber, in dem das Unterschiedene noch verschlossen, noch nicht herausgetreten war, heißen sie Hermaphrodit, wie ein Aehnliches schon längst von den Pythagoräern geschehen war. *)

Aus dem Orient sind andere Formen dieses Gegensatzes hineingebracht, Licht und Finsterniß, Gutes und Böses. Besonders ist aber dieser parsische Gegensatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Bösen, Nichtseyenden (*οὐκ ὄν*), der *ὕλη*, dem Materiellen, entgegentritt. Das Böse ist das, was den Widerspruch in sich selbst hatte. „Die sich selbst überlassenen und in blinder Feindschaft gegen einander tobenden Mächte des Bösen (*ὕλη*)," dieses sich selbst Vernichtende, ist „von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen;" und dieses hat die Materie so weit besänftigt, daß „sie aufhörten, einander zu bestreiten, und sich" sogar „vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. — Zur Lockspeise für die *ὕλη*, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderstehlich wir-

*) *S. Oben, S.* 29—31; *Band I, S.* 256.

kende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte desselben (des Guten) Preis. Und das ist die Weltseele (ψυχὴ ἁπάντων); diese wurde von der ὕλη verschlungen, und diese Vermischung ist die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher ist die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem μικρόκοσμος, wie in dem Weltall, dem μακρόκοσμος," — aber mit ungleicher Gewalt; denn „wo Schönheit sich offenbart, siegt das Licht-Princip" (die Seele) „über die ὕλη: in dem Häßlichen unterliegt es," herrscht die Materie vor. — „Diese gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menschen (υἱὸς ἀνθρώπου), nämlich des Urmenschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon." Aber nur „ein Theil von dem Lichtwesen" (der Seele), „der dazu bestimmt, das Reich des Bösen zu bekämpfen," ist auf diese Weise Preis gegeben; „zu schwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil seiner Rüstung, diese Seele, der ὕλη hingeben." Ein anderer ist frei geblieben: „Der Theil der Seele, welcher durch solche Vermischung mit der ὕλη nicht gelitten hatte, sich frei zum Himmel erhoben, wirkt von oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das ist „der Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής," Jesus der Menschensohn, der filius impatibilis, insofern er nicht gelitten hat, „im Gegensatze gegen den filius hominis patibilis, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele." Aber „jene erlösende Seele bleibt in dem sichtbaren Lichte (lux secunda ac visibilis, entgegengesetzt der prima ac inaccessibilis), und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein." Durch sie aber erscheint ihm der ganze Lauf der physischen, wie der geistigen Welt als ein Läuterungs-Proceß: „Die gefangenen Lichtwesen mußten aus dem Kreislauf

der Metempsychose zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb stieg die reine himmlische Seele zur Erde herab, und erschien in menschlicher Scheinform, um der leidenden Seele" (νοῦς παθητικός des Aristoteles?) „die Hand zu reichen. Jene bloß scheinbare Kreuzigung des Ἰησοῦς ἀπαθής," das freilich nur scheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, „entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Christus" aber „die Mächte der Finsterniß keine Gewalt ausüben konnten: sollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele sich als nichtig zeigen. Die Manichäer sprechen von einem Jesus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt ist; die Kreuzigung Christi bedeutet also mystisch nur die Wunden des Leidens unserer Seele. Die schwangerwerdende Erde erzeuge den Jesus patibilis, der das Leben und Heil der Menschen ist, omni suspensus e ligno. Der in Jesus erschienene νοῦς sey τὰ ὄντα πάντα." *)

Das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche sich diesen gnostischen Spekulanten entgegen stellten, ist nun weiter dieses, daß sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit, der Wirklichkeit Christi festgehalten haben, aber in dieser Weise, daß diese Geschichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich. Die Idee war aber noch nicht, als solche, von der Geschichte unterschieden. Indem sich die Kirche also an diese Idee in der geschichtlichen Form hielt, bestimmte sie die Lehre. Wenn dagegen die Arianer auch noch nicht so weit gingen, wie die Socinianer, welche Christus für einen nur ausgezeichneten Menschen hielten, so hatten sie doch in ihm nicht, daß Gott in Christo gewußt wird. Aber sobald die Gottheit Christi wegbleibt, ist die Dreieinigkeit

*) Neander: Genet. Entw. d. vorn. gnost. Systeme, S. 87—91.

nicht mehr vorhanden, und damit die Grundlage der ganzen spekulativen Philosophie weggenommen. Die Pelagianer aber läugneten die Erbsünde, und behaupteten, daß die Natur des Menschen zur Tugend und Religiosität hinreichend wäre. Aber der Mensch soll nicht seyn, wie er von Natur ist; er soll vielmehr geistig werden. So wurde auch diese Lehre als Häresis ausgeschlossen. So wurde mithin die Kirche vom Geiste regiert, an den Bestimmungen in der Idee festzuhalten, immer aber in der geschichtlichen Weise. Dieß ist die Philosophie der Kirchenväter; sie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts so ungeschickt ist, als das Bestreben oder Verlangen einiger Neueren, die Kirche in ihre erste Form zurückzuführen. Später erstanden doctores, nicht mehr patres ecclesiae.

## A. Verhältniß der scholastischen Philosophie zum Christenthum.

Die Scholastiker sind die Hauptpersonen in dieser Periode; es ist die europäische Philosophie im europäischen Mittelalter. Die Kirchenväter dagegen sind vornehmlich in der alten römischen Welt, im römischen Kaiserthum und lateinischer Bildung; selbst die Byzantiner gehören dazu. Die fertige Kirche aber hat in den germanischen Nationen ihren Sitz gehabt; durch ihre Konstitution ist aber das Philosophiren bedingt. Die christliche Kirche, Gemeinde hatte sich zwar ausgebreitet in der römischen Welt, besonders aber im Anfang nur so, daß sie eine eigene Gemeinschaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, die keinen Anspruch machte zu gelten, zu herrschen; ihre Ansprüche darauf waren nur negativ, die Individuen waren in ihr nur Märtyrer, oder sie entsagten der Welt. Aber die Kirche ist auch herrschend geworden, ost- und weströmische Kaiser sind Christen geworden; und die Kirche hat so eine öffentliche, unverkümmerte Existenz erlangt, — eine Existenz, die vielen Ein-

fluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politische Welt aber ist in die Hände der germanischen Nationen gefallen; damit ist eine neue Gestalt entstanden, und dieser gehört die scholastische Philosophie an. Wir kennen diese Revolution als Völkerwanderung. Frische Stämme haben sich über die alte römische Welt ergossen, und sich darin festgesetzt; sie haben so auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt erbaut, — ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der christlichen Tempel zum Theil Reste der alten sind, und die neuen Paläste auf und unter Ruinen stehen.

Das Haupt-Element im Mittelalter ist diese Entzweiung, dieß Gedoppelte: zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir sehen Völker, die vorher geherrscht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künste, Wissenschaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde setzten sich die neuen Nationen, die so gebrochen in sich angefangen. Wir haben so in dieser Geschichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus sich selbst, sondern als ausgehend vom Gegensatz, und die mit diesem Gegensatz behaftet ist und bleibt, ihn in sich selbst aufnimmt und zu überwinden hat. Diese Völker haben so auf diese Weise die Natur des geistigen Processes an sich dargestellt. Der Geist ist dieß, sich eine Voraussetzung zu machen, das Natürliche sich als Widerlage zu geben, sich davon zu scheiden, es so zum Objekt zu haben, und dann erst diese Voraussetzung zu bearbeiten, zu formiren, und so aus sich hervorzubringen, zu erzeugen, in sich zu rekonstruiren. Deswegen ist das Christenthum in der römischen, wie in der byzantinischen Welt als Kirche zwar triumphirend und herrschend geworden; allein beide sind nicht fähig gewesen, die neue Religion in sich zu bethätigen, und die Welt aus diesem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war fertiger Charakter: Sitte, Gesetze, Rechtszustand, Reichsverfassung (wenn es Verfassung genannt werden kann), politischer Zustand, Geschicklichkeiten, Kunst, Wissenschaft, geistige Bildung; Alles

war schon fertig. Hingegen der Natur des Geistes ist es nur gemäß, daß diese gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, und daß diese Erzeugung hervorgehe durch die Gegenwirkung, durch die Assimilation eines Vorhergegangenen. Diese Eroberer also haben sich festgesetzt in einem Fremden, und sind die Herrschenden darüber gewesen; aber zugleich sind sie in die Gewalt eines neuen Geistes gekommen, der ihnen auferlegt worden ist überhaupt, — herrschend einer Seits, aber anderer Seits durch das Geistige beherrscht, sich dagegen passiv verhaltend.

Die geistige Idee oder die Geistigkeit ist in sie hineingelegt worden, — sie, als rohe Barbaren erscheinend, in Stumpfheit des Gemüths und des Geistes. In diese Stumpfheit ist das Geistige versetzt, ihr Herz ist damit durchstochen worden; die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendlich entgegengesetzte immanent geworden: oder es ist in ihnen die unendliche Qual, das entsetzliche Leiden entzündet, so daß sie selbst als ein gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diesen Kampf in sich hatten sie zu bestehen, und eine Seite desselben ist ihre Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat, und zunächst als ein Gegebenes überkommen ist. Es sind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbarischer Dumpfheit; in diese ist dann das Princip des Geistes gelegt worden, und damit ist diese Qual, dieser Kampf des Geistes und des Natürlichen nothwendig gesetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuersten Widerspruch an, und diesen hat sie aufzulösen. Es ist ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es ist der Geist, der in der Qual ist, nicht Thier, — der Geist aber stirbt nicht, sondern geht aus seinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieses Widerspruchs sind wesentlich so im Verhältniß gegen einander, daß das Geistige es ist, was regieren soll, was herrschend seyn soll über Barbaren.

Die wahrhafte Herrschaft des Geistes kann aber nicht Herrschaft seyn in dem Sinne, daß das Gegenüberstehende ein

Unterworfenes ist, sondern der Geist an und für sich kann den subjektiven Geist, zu dem er sich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtischen gegenüber haben; denn dieser ist selbst Geist. Sondern die Herrschaft muß die Stellung haben, daß der Geist im subjektiven Geist sich mit sich selbst versöhnt. Diese Stellung, Harmonie, **Versöhnung** ist die, welche zuerst als Gegensatz erscheint, in dem das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Anderen. Das Princip ist, daß der Geist herrsche; und die folgende Entwickelung ist nur die, in der er zur Herrschaft kommt, aber als Versöhnung. Dazu gehört, daß das subjektive Bewußtseyn, Gemüth, Herz nicht nur, sondern auch die weltliche Herrschaft, Gesetz, Institutionen, menschliches Leben u. s. f., so weit dieß im Geiste steht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in seiner Republik die Idee gesehen, daß die Philosophen regieren sollen. Jetzt ist es die Zeit, in der ausgesprochen wird, daß das Geistige herrschen solle; und dieß Geistige hat den Sinn erhalten, daß das **Geistliche**, die Geistlichen herrschen sollen. Das Geistige ist so zur besonderen Gestalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn ist, daß das Geistige das Bestimmende seyn soll, was bis auf unsere Zeiten gegangen ist. So sehen wir in der französischen Revolution, daß der Gedanke, der abstrakte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, er soll das Band unter den Menschen ausmachen; und das Bewußtseyn der Menschen soll seyn, daß das, was unter ihnen gilt, abstrakte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, worin auch das Subjekt seinen wahren Werth selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieser Versöhnung ist auch die, daß das Subjekt in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinem Gedanken, seinem Wollen, mit seinem Geistigen, zufrieden ist; so daß sein Wissen, Denken, seine Ueberzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für

sich Geltenden hat. Das Göttliche, Geistige ist so in meinen subjektiven Geist gesetzt, identisch mit mir; ich selbst bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich unmittelbar weiß. Diese Form der Versöhnung ist die neueste, aber die einseitigste. Denn das Geistige ist da nicht als objektiv bestimmt, sondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjektivität ist, in meinem Gewissen; meine Ueberzeugung als solche wird für das Letzte genommen, — es ist die formelle Versöhnung der Subjektivität mit sich. Hat die Versöhnung diese Gestalt, so hat die Stellung, von der wir früher sprachen, kein Interesse mehr; es ist nur etwas Vergangenes, Historisches. Wie wir wissen, überzeugt sind, wie es sich unmittelbar im Inneren jedes Subjekts offenbart, dieß ist das Wahre, das Anundfürsichseyende; da hat denn diese Weise, dieser Gang der Vermittelung des Wahren, des Anundfürsichseyenden, Gottes mit dem Menschen kein Interesse, ist nur historisch, gilt als etwas, das in uns nicht mehr Bedürfniß ist. Ebenso haben dann die Lehren, die Lehrbegriffe der christlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer besonderen Zeit Angehörigen, mit dem sich jene Menschen bemüht haben. Die Idee an und für sich, daß die Idee konkret ist, der Geist ist, im Verhältniß zum Subjekt ist, der Gegensatz, — dieß ist verschwunden, und erscheint nur als vergangen. Insofern hat das, was ich vom Princip des christlichen Lehrbegriffs gesagt habe, und noch von den Scholastikern sagen werde, nur auf dem Standpunkt, den ich angegeben habe, Interesse, d. h. auf dem Standpunkte, wo die Idee in ihrer konkreten Bestimmung interessirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Versöhnung des Subjekts mit sich selbst. — Das Allgemeine ist also jener Gegensatz, der das Princip der Auflösung schon in sich enthält, daß das Geistige es ist, was regieren soll, das aber nur regiert, insofern es versöhnend ist.

Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegensatzes zur Vergleichung mit dem Philosophiren; und hier-

bei ist an das Geschichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. — Diese Gestalt des Gegensatzes, wie sie in der Geschichte erscheint, ist einer Seits die Geistigkeit, die als solche die Geistigkeit des Herzens seyn soll; der Geist ist aber Einer, und so ist Gemeinschaft derer, die in dieser Geistigkeit stehen. So entsteht eine Gemeinde, die dann äußerlich wird, dann Anordnung der Gemeinde, die sich zur Kirche ausbreitet. Insofern der Geist das Princip ist, so ist das Geistige unmittelbar allgemein; das Einzelnseyn in der Empfindung, Meinung u. s. f. ist geistlos. Die Kirche organisirt sich, aber die Kirche geht selbst fort zum weltlichen Daseyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird selbst weltlich mit allen Leidenschaften der Rohheit; denn nur erst das Princip ist das Geistige. Das Herz, was zum Daseyn, zur Weltlichkeit gehört, und dazu gehören selbst die Neigungen, Begierden des Herzens, — dieß und das ganze Verhältniß unter den Menschen ist nach diesen Neigungen, Leidenschaften, nach dieser Rohheit noch bestimmt. Die Kirche hat so nur das geistige Princip in sich, ohne daß es wahrhaft real ist, und so, daß die Verhältnisse noch nicht vernünftig sind; so sind die weiteren Verhältnisse vor der Entwickelung, Realisirung des geistigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemessen ist dem Geistigen, ist das Weltliche auch vorhanden als Daseyn, und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Princip an ihr haben. Alle Leidenschaften, Herrschsucht, Habsucht, Betrug, Gewaltthätigkeit, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Rohheit wird sie an sich haben; und sie gehören ebenso zu dem Regiment. Diese Herrschaft ist also schon, wie sie Herrschaft des Geistigen seyn soll, eine Herrschaft der Leidenschaft; so hat die Kirche meistentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, der Leidenschaft, aber sie hat Recht nach der geistigen Seite.

Was diesem geistlich-weltlichen Reiche gegenübersteht, ist

das weltliche Reich für sich, Kaiser gegen Pabst und Kirche. Das weltliche Reich soll dem geistigen Reiche, was weltlich geworden ist, unterworfen seyn; der Kaiser wird so advocatus ecclesiae, Kirchenvogt. Das Weltliche stellt sich einer Seits für sich, ist aber mit dem Anderen in Vereinigung, so daß es das Geistliche als herrschend anerkennt. In diesem Gegensatze muß ein Kampf entstehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche selbst ist, und ebenso wegen des schlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für sich. Der Kampf aber muß zunächst zum Nachtheil des Weltlichen geführt werden; denn ebenso wie es sich für sich stellt, so anerkennt es auch das Andere, muß sich diesem, dem Geistigen und dessen Leidenschaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapfersten, edelsten Kaiser sind in den Bann gethan von Päbsten, Kardinälen, Legaten, auch Erzbischöfen und Bischöfen, und konnten nichts dagegen thun, konnten sich nicht auf die äußerliche Macht verlassen; denn sie war in sich gebrochen, und so waren sie immer die Besiegten, mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, so sehen wir einer Seits das Geistige im Herzen, unendlich geltend in ihm, aber anderer Seits den Gegensatz der Rohheit, Gewaltthätigkeit, unbändiger Begierden. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohsten Unbändigkeit, Barbarei, Selbstwillen in das der Entsagung von Allem, der Besiegung aller Neigungen, Leidenschaften u. s. f. Das größte Beispiel hiervon geben uns die Kreuzfahrer. Zu heiligen Zwecken ziehen sie aus, auf dem Zuge aber verfallen sie in alle Leidenschaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen lassen sich in Gewalt, Wildheit, Rohheit aus. Nachdem sie den Zug auf das Kopfloseste, auf die unverständigste Weise gemacht haben, kommen sie vor Jerusalem an, nachdem sie Tausende verloren haben; hier fallen Alle nieder auf die Knie, thun Buße und sind zerknirscht. Da begeistert

sie die Tapferkeit, sie erobern Jerusalem, und verfallen wieder in dieselbe Rohheit, Leidenschaftlichkeit, baden sich in Blut, sind unendlich grausam, thun dann wieder Buße, und kehren wieder zurück zu den kleinlichsten Leidenschaften des Eigennutzes und Neides, und ruiniren den Besitz, den sie sich erworben haben durch ihre Tapferkeit. Dieß ist, weil das Princip nur als abstraktes Princip in ihnen, im Inneren ist, und die Wirklichkeit des Menschen noch nicht geistig ausgebildet ist. — Dieß ist die Art und Weise des Gegensatzes in der Wirklichkeit.

Was den Gegensatz im Inhalt der Religion, im religiösen Bewußtseyn anbetrifft, so hat er viele Gestalten; es ist jedoch hier nur an das Innerste zu erinnern. Einer Seits ist die Idee von Gott, anderer Seits was von ihm gewußt, erkannt wird, daß er die Dreieinigkeit ist; das Andere ist der Kultus, d. h. der Proceß der Individuen, sich dem Geist, dem Gott angemessen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche ist eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: so daß dieses für jeden Menschen Gegenwart hat, jeder darin lebt und leben soll. In diese Anstalt fällt die Versöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieses Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieser Gewißheit. Diese Versöhnung ist nun aber daran geknüpft, daß in Christo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur angeschaut wird, — wie der Geist Gottes im Menschen seyn soll. Dieser Christus darf also nicht seyn als ein gewesener, und das Leben der Versöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; sondern wie die Frommen im Himmel Christum schauen, so soll auch auf Erden Christus ein Gegenstand seyn, der ebenso geschaut werden kann. Sodann soll dieser Proceß vorhanden seyn, daß das Individuum mit diesem ihm Gegenständlichen vereint, dieses mit ihm identisch wird. Das Vermittelnde im Kultus ist vorhanden, es wird vollbracht, am Individuum vollbracht in dem höchsten Punkt, der die Messe

heißt; da ist das Verhältniß zum Vermittelnden als zum Objektiven, dieß soll genossen werden von dem Individuum, daß es dessen theilhaftig wird. Und dieß Objektive ist es, was als Hostie und als Genuß derselben in der Messe immer noch vorhanden ist. Diese Hostie gilt einer Seits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche: anderer Seits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Aeußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieser vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.

Luther hat diese Weise verändert; er hat den mystischen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in sich empfängt das Göttliche, — aber daß es nur insofern göttlich ist, als es genossen wird im Glauben, insofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu seyn. Dieser Glauben und Genuß ist erst die subjektive Geistigkeit; und sofern es in dieser ist, ist es geistig, nicht indeß es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholischen Kirche überhaupt ist die Hostie auch verehrt als äußerliches Ding: so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Excremente zu verehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Aeußerlichkeit. Dieß ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einer Seits aufgelöst ist, anderer Seits im vollkommenen Widerspruche bleibt: so daß die Hostie noch als bloß äußerliches Ding festgehalten, und doch dieß Hohe, Absolute seyn soll.

Mit dieser Aeußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtseyn über dieß Verhältniß; da ist denn das Bewußtseyn des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Anderen, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es geweiht werden muß, — auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen.

Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. — Ferner sind die Individuen im Reiche Gottes; diese Geschichte Christi, daß Gott sich als Mensch erweist, sich aufopfert, und durch diese Aufopferung sich zur Rechten Gottes erhebt, ist immer im Meßopfer vorhanden.

Außerdem ist aber noch das Verhalten des Subjekts in ihm selbst, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derselben sey. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß diese Theilhaftigkeit der Individuen an derselben hervorgebracht werden. Zu dieser Reinigung von Sünden gehört aber: 1) zu wissen überhaupt, was Böses, die Sünde ist; 2) daß das Individuum das Gute und Religiöse wolle; 3) daß der Mensch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Und doch muß das Innere, das Gewissen rechter Art seyn. Die begangenen Fehler müssen also aufgehoben und ungeschehen gemacht: der Mensch muß immer gereinigt, gleichsam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen werden; das ihn ausschließende Negative muß immer von Neuem weggenommen werden. Gegen diese Sündhaftigkeit sind nun positive Gebote, Gesetze: d. h. so daß nicht aus der Natur des Geistes gewußt werden kann, was gut und böse ist. So ist das göttliche Gesetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Besitz seyn muß; und die Priesterschaft ist geschieden von den Anderen, so daß sie den ausschließenden Besitz hat, es zu wissen: sowohl die Bestimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel, d. h. die Art und Weise, wie das Individuum im Kultus religiös ist, und zur Gewißheit seiner selbst kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig sey. Ebenso wie in Beziehung auf den Kultus die Kirche im Besitz ist: so ist sie auch im Besitz der moralischen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Besitz des Gewissens; so daß das Innerste des Menschen, die Zurechnungsfähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Person übergeht, und das Subjekt bis in das Innerste selbstlos ist.

Sie weiß auch, was das Individuum thun soll. Die Fehler desselben müssen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß sie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geschieht auf eine äußerliche Weise, durch Abkaufen, Abfasten, Abprügeln, Abmarschiren, Pilgrimschaft u. s. w. — Das ist nun ein Verhältniß der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl, wie in den trivialsten Handlungen. Dieses Wissen ist innerhalb der Kirche, und das Austheilen der Gnadenmittel kommt eben derselben als äußerlicher Besitz zu.

Dieß sind die Hauptverhältnisse der Aeußerlichkeit in der Religion selbst, wovon denn alle weiteren Bestimmungen abhängen. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philosophie näher bestimmt. Aber in den barbarischen Völkern konnte das Christenthum nur diese Form des Aeußerlichseyns haben. Dieß gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben mußte die Knechtschaft entgegengesetzt, und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit, solche grause Zucht mußte sie durchmachen, um die germanischen Nationen zum Geist zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und Elasticität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Indier haben eben solchen Dienst, aber sie sind unrettbar verloren, an Natur gebunden, mit der Natur identisch, aber in sich gegen die Natur. — Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt; aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zum Grunde, und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren erste Bestimmung mithin die der Unfreiheit ist.

Die scholastische Philosophie ist eigentlich ein sehr unbestimmter Name, der mehr eine allgemeine Manier als Ein System, wenn von einem philosophischen System die Rede seyn könnte, bezeichnet; sie ist als Scholastik nicht eine fixe Lehre,

wie z. B. platonische oder skeptische Philosophie. Es ist ein Name, der die philosophischen Bestrebungen des Christenthums fast innerhalb eines Jahrtausends begreift. Allein sie ist in der That innerhalb Eines Begriffs beschlossen, den wir näher betrachten wollen.

Das Studium der scholastischen Philosophie ist schwierig schon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholastiker sind allerdings barbarisches Latein; aber dieß ist nicht die Schuld der Scholastiker, sondern Schuld der lateinischen Bildung. Das liegt an der Sprache; sie ist unangemessenes Instrument für solche philosophische Kategorien, indem die Bestimmungen der neuen Geistesbildung nicht durch die lateinische Sprache auszudrücken waren. Man muß der Sprache Gewalt anthun; das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Spekulation einlassen. Es ist nun keinem Menschen zuzumuthen, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend, als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist. — Wir haben noch viele Werke von den großen Scholastikern überhaupt, sie sind sehr weitschichtig; es ist keine geringe Aufgabe, sie zu studiren: und sie sind je später, desto formeller. Sie schrieben nicht nur Kompendien; wie denn die Schriften des Albertus Magnus 21 Folianten, die des Duns Scotus 12, die des Thomas von Aquino 18 Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verschiedenen Werken. — Die Haupt-Quellen sind: 1) Lambertus Danaeus, Einleitung (in prolegomenis) zum Commentarius in librum primum sententiarum (Petri Lombardi), Genevae 1580, ist beste Quelle im Auszuge; 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) Kramer: Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Thomas Aquinas: Summa. — In Tiedemann's Geschichte der Philosophie findet man auch Auszüge aus den Scholastikern, ebenso bei Tennemann; Rixner zieht auch Vieles zweckmäßig aus.

Wir beschränken uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöstern, der Aufseher (ein Geistlicher, Domherr), der über die informatores die Aufsicht hatte, scholasticus hieß (im vierten und fünften Jahrhundert hieß ein Lehrer auch Schüler); er hielt auch wohl selbst in der wichtigsten Wissenschaft, über Theologie, Vorlesungen. In den Klöstern unterrichtete der geschickteste die Mönche. Von diesen ist eigentlich nicht die Rede; aber der Name blieb, obgleich scholastische Philosophie etwas Anderes war. Von ihnen blieb der Name allein denen, welche die Theologie wissenschaftlich und in einem Systeme vortrugen.

In theologischer Form kann man sagen, das Mittelalter ist im Allgemeinen die Herrschaft des Sohnes, nicht des Geistes (denn der Geist ist im Besitz der Priesterschaft). Denn der Sohn ist das vom Vater sich Unterscheidende, und aufgefaßt als im Unterschiede bleibend, an sich der Vater, an sich die Idee; aber der Geist ist erst die Liebe, die Einheit Beider, der Sohn als Liebe ist der Geist. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick auf bei dem Unterschiede, ohne die Identität zugleich zu setzen, so ist der Sohn das Andere; und so finden wir das Mittelalter bestimmt. Der Charakter der Philosophie im Mittelalter ist ein Denken, ein Begreifen, ein Philosophiren mit einer Voraussetzung; es ist nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, sondern mit der Form einer Aeußerlichkeit oder Voraussetzung behaftet. Es ist so hier derselbe Charakter, wie im Allgemeinen des Zustandes, und darum habe ich vorher an den konkreten Charakter erinnert: es ist in einer Zeit immer eine Bestimmung, die darin vorhanden ist. Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Princip, das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus spekulativ sind. Eine Seite darin ist, daß die Idee mit dem

Herzen aufgefaßt wird: Herz nennen wir den einzelnen Menschen. Und die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als dieser Mensch; dieß ist die Identität des Geistes mit Gott für das Herz, als solches. Aber dieser Zusammenhang selbst, da er zugleich ein Zusammenhang ist mit Gott in Gott, ist deswegen unmittelbar mystisch, spekulativ; so liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erst die Kirchenväter und dann die Scholastiker genügt haben.

Die scholastische Philosophie ist so wesentlich Theologie, und diese Theologie unmittelbar Philosophie. Der sonstige Inhalt der Theologie ist nur der, welcher in der Vorstellung, Religion ist: das Wissen vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Christ, Bauer u. s. f. inne haben muß, als Wissenschaft. Das Andere, wodurch sie Wissenschaft seyn soll, ist der äußere geschichtliche Inhalt, das Kritische — daß es so und so viel codices vom neuen Testamente giebt, ob sie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchstaben geschrieben, aus welchem Jahrhundert sie seyen —, die Zeitvorstellungen der Juden, die Geschichte der Päbste, Koncilien (wie es zugegangen bei den Kirchenversammlungen), der Bischöfe, Kirchenväter. Aber alle diese Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derselben zum Menschen. Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes; und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich spekulativ, solche Theologen können daher nur Philosophen seyn. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie. Philosophie und Theologie haben hier als Eins gegolten, und ihr Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr seyn könne, was es nicht sey für die Theologie. Im Mittelalter selbst liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit sey.

Wir haben nun näher von der Art und Weise der Scholastiker zu sprechen. In diesem scholastischen Treiben treibt das Denken sein Geschäft ganz abgesondert von aller Rücksicht auf Wirklichkeit, von aller Erfahrung; es ist nicht mehr davon die Rede, die Wirklichkeit aufzunehmen, und sie durch den Gedanken zu bestimmen. Wenn der Begriff früher in Aristoteles auch durchdrang, so war: α) der Begriff nicht als Nothwendigkeit des Inhalts, nicht das Fortführen, sondern in der Reihe seiner Erscheinungen nacheinander aufgenommen (Vermischung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens); und β) noch mehr der größte Theil des Inhalt's nicht von Begriffen durchdrungen, sondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, besonders bei Stoikern und Epikureern. Von diesem Bemühen abstrahirt die scholastische Philosophie überhaupt; sie läßt die Wirklichkeit ganz neben sich liegen als das Verachtete, sie hatte kein Interesse für sie. Denn die Vernunft fand sich ihre Verwirklichung, Daseyn in einer anderen Welt, nicht in dieser Welt; und der ganze Fortgang der Kultur geht darauf, den Glauben an diese Welt wieder herzustellen. Alles Wissen und Thun, was sich auf das Interesse an dieser Welt bezieht, war daher im Ganzen verbannt. Kenntnisse, die dem Interesse zu sehen und zu hören u. s. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beschäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenso nicht die Wissenschaften, die eine bestimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weise erkennen, und das Material für die reale Philosophie ausmachen: noch die Künste, welche der Idee ein sinnliches Daseyn geben; ebenso nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen galt das Recht, das Anerkanntseyn des wirklichen Menschen, sondern anderswo als hier. In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Realität, Wirklichkeit an dem Daseyn hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer anderen Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft

nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit seiner selbst alle Wahrheit ist.

Der abgesonderte Gedanke nun hat einen Inhalt; die intelligible Welt ist eine für sich bestehende Wirklichkeit, an sie wendet sich der Gedanke. Sein Verhalten ist hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verstand sich an die sinnliche und wahrgenommene Welt wendet, sie als die Substanz zum Grunde legt, und darüber raisonnirt: nicht eine selbstständige Bewegung ist, sondern zum Subjekte, zum selbstständigen Wesen einen festen Gegenstand hat: nicht eigentliche Philosophie ist, also nicht das Wesen durchdringt und es ausspricht, sondern nur Prädikate von ihm findet. So hat die scholastische Philosophie die intelligible Welt der christlichen Religion zum Subjekte, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten desselben; dieser ist der selbstständige Gegenstand, zu dem der Gedanke nur Prädikate findet: Daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Mensch frei u. s. w., — wie über das Erscheinende und Wahrgenommene der Verstand sich hin und her treibt. — Hier war nun die scholastische Philosophie der endlosen Beweglichkeit der bestimmten Begriffe Preis gegeben; Möglichkeit Wirklichkeit, Freiheit Nothwendigkeit, Beschaffenheit und Substanz u. s. f., diese Kategorien sind eben von dieser Natur, nichts Festes, sondern reine Bewegungen zu seyn. Irgend etwas bestimmt als Mögliches wandelt sich ebenso in das Entgegengesetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Bestimmung läßt sich nur durch eine neue Unterscheidung retten: von einer Seite aufgegeben, von einer anderen festgehalten. Die Scholastiker sind berüchtigt wegen ihres endlosen Distinguirens.

Zum Behufe dieser Bestimmungen durch den abstrakten Begriff war denn eben die aristotelische Philosophie herrschend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern das aristotelische Organon, seine Logik, d. h. ebenso sehr nach seinen Denkgesetzen, als nach den metaphysischen Begriffen, den Kategorien. Diese

aristotelischen Werke sind allein viele Jahrhunderte bekannt gewesen, und gebraucht worden; seine metaphysische Physik ist erst später den Abendländern durch lateinische Uebersetzungen aus dem Arabischen bekannt worden viele Jahrhunderte, bis der griechische Text bekannt worden, überhaupt griechische Literatur ebenso sich wieder verbreitet hat. Es waren dürftige Traditionen von den Römern, — die Kultur der Welt gleichsam abgebrochen. Diese abstrakten Begriffe in ihrer Bestimmtheit machten den Verstand der scholastischen Philosophie aus, der nicht über sich hinaus zur Freiheit kommen und die Freiheit der Vernunft nicht zu erfassen vermochte.

Das Philosophiren bestand also in einem schulgerechten syllogistischen Raisonniren. Wie die Sophisten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit sich in den abstrakten Begriffen herumtrieben, so die Scholastiker zum Behufe ihrer intellektuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das sie Theils gegen die Negativität des Begriffs retteten, Theils eben damit es durch ihn rechtfertigten. Ebenso war der Scholastiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die christliche Intellektual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten, und sie durch ihn ihm gemäß zu erweisen. Die allgemeine Form der scholastischen Philosophie besteht also darin, daß ein Satz aufgestellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und diese widerlegt wurden durch Gegensyllogismen und Unterscheidungen. Die Philosophie war deswegen nicht von der Theologie geschieden, wie sie es an sich nicht ist, indem eben die Philosophie das Wissen vom absoluten Wesen, d. h. Theologie ist. Aber jener Theologie war die christliche absolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes System, wie für die griechischen Sophisten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philosophie blieben also vornehmlich nur die Gesetze des Denkens und die Abstraktionen übrig.

Wie diese christliche Welt zum Grunde gelegt wurde, dieß geht häufig bis in's höchst Lächerliche, z. B. in dem Streite der

Nominalisten gegen die Realisten. Wenn jene behaupten, daß das Allgemeine nur ein Name sey, so werden dagegen ungefähr solche Gründe beigebracht. Abälard wirft dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, seyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Christus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Theil des Worts (gebratener Fisch) — ich weiß nicht wo — verzehrt habe (es wäre nicht in Wahrheit ein Theil); welche Auslegung doch ungereimt und höchst frevelhaft seyn würde. *) Wir raisonniren aus dem gesunden Menschenverstande nicht viel besser. Aber ihre Theologie ist dabei nicht allein so vorzustellen, daß sie nur, wie bei uns, auf geschichtliche Weise Lehren von Gott u. s. w. enthalte, sondern in der That die tiefsten Spekulationen des Aristoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philosophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Aristoteles; nur lag das Ganze jenseits der Wirklichkeit, und vermischt mit der vorgestellten christlichen Wirklichkeit.

Es ist angegeben, daß das Philosophiren, das Denken mit absoluten Voraussetzungen behaftet war; es war dieß die kirchliche Lehre, selbst zwar spekulativ, aber doch in der Weise äußerlicher Gegenstände. Das Denken erscheint also nicht frei von sich ausgehend, und in sich sich gründend, sondern abhängig von einem gegebenen Inhalt, der spekulativ ist, aber auch die Weise des unmittelbaren Daseyns in sich enthält. Die Folge von dieser Bestimmung ist, daß das Denken mit dieser Voraussetzung sich wesentlich als schließend benehmen wird; Schließen ist die Weise des formell logischen Fortgangs. Von einer Bestimmung wird zur anderen fortgegangen, und solche Bestimmungen als besondere sind endliche überhaupt; die Bestimmung verhält sich da als äußerlich, nicht als sich mit sich zusammenschließend. Mit

*) Buhle: Lehrbuch d. Geschichte d. Philosoph. Theil V, S. 184; *Abälard. Epist. XXI; Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S.* 162 —163.

dieser endlichen Form ist auch unmittelbar endlicher Inhalt verbunden; es ist endliche Form des Inhalts überhaupt. Das Denken ist ebenso nicht frei, sondern die Selbstlosigkeit macht in seinem Inhalte die wesentliche Bestimmung aus. Wenn wir dieß konkreter ausdrücken, so können wir uns auf das Menschliche berufen, und z. B. sprechen von dem menschlich konkreten Gemüth überhaupt, Menschlichkeit. In diesem Konkreten liegt, daß der Mensch als Denkendes und Fühlendes präsente Gegenwart hat, daß solcher konkrete Inhalt in seinen Gedanken Wurzel hat: dieß Konkrete macht den Stoff aus für sein selbstständiges Bewußtseyn. Das formelle Denken orientirt sich daran; die Verirrungen des abstrakten Reflektirens haben an solchem Bewußtseyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze setzt, und die Verirrungen zurückführt auf menschlich Konkretes. Solchen Inhalt entbehrt nun die Weise des Philosophirens in dieser Zeit. Einer Seits ist die kirchliche Lehre, und anderer Seits ist der weltliche Mensch durch den Gedanken aus dieser Barbarei herausgearbeitet; und diese besteht in dem Gegensatz, wie er aufgezeigt ist: sie ist um so fürchterlicher, je mehr dieser Gegensatz an dem Geiste hat. Indem nun dieser Gegensatz überhaupt besteht, indem der Mensch an ihm selbst, an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, in die Vernünftigkeit noch nicht hineingedrungen ist, hat er zum Orientiren des formellen Denkens noch keinen konkreten Inhalt; was er auch über solchen Inhalt reflektirt, hängt dann haltungslos an den formellen Bestimmungen des formellen Denkens, des Schließens. Was etwa von Bestimmungen über natürliche Verhältnisse, Gesetze der Natur u. s. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht seinen Widerhalt, ist noch nicht bestimmt vom gesunden Menschenverstand. Der Inhalt ist auch in dieser Rücksicht ein Geistloses; und diese geistlosen Verhältnisse werden umgekehrt, insofern es zu Bestimmungen des Höheren, Geistigen fortgehen soll, — sie werden in das Geistige hinübergetragen.

Wir stehen hier im Christenthum. Vom Christenthum aus hat sich die Philosophie wiederherzustellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere und subjektive Natur: das Selbst, dann dieses als selbstloses Denken. Die Natur hat positive, affirmative Bedeutung gehabt: ebenso das innere, natürliche Selbst des Menschen: ebenso das Denken; alles dieses war daher gut. Die Wurzel der Wahrheit im Christenthum hat ganz anderen Sinn; es war nicht nur Wahrheit gegen die Götter, sondern auch gegen die Philosophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen. Die Natur ist da nicht mehr gut, nur ein Negatives; das Selbstbewußtseyn, Denken des Menschen, sein reines Selbst, alles dieses erhält eine negative Stellung in dem Christenthum. Das Selbst soll aufgehoben werden, es ist unmittelbare Gewißheit; die Natur hat keine Gültigkeit, Interesse. Himmel, Sonne, die Natur ist Leichnam; es soll kein Interesse haben. Ebenso soll das Selbst sich versenken, auch in ein anderes Selbst, aber in ein jenseitiges; nur darin soll das Selbst seinen Werth haben. Dieses andere Selbst, worin das eigene Selbst seine Freiheit haben soll, ist zunächst ebenso ein dieses Selbst, nicht ein allgemeines. Es hat nicht die Form der Allgemeinheit; es ist in Zeit und Raum bestimmt, begrenzt: und hat zugleich die Bedeutung des Absoluten, Anundfürsichseyenden. Die eigene Selbstischkeit ist also einer Seits Preis gegeben; was das Selbstbewußtseyn dagegen gewinnt, ist nicht ein Allgemeines, ein Denken, sondern es wird in dieses — aber jenseitige — Selbst versenkt. Damit ist die Idee der absolute Inhalt, der höchst konkrete Inhalt, in dem die schlechthin unendlichen Gegensätze vereint sind; er ist die Macht, welche in sich eint das dem Bewußtseyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und Absolute. Dieses Absolute ist selbst erst dieses als dieses Konkrete, als Einheit, nicht als Abstraktion, als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieses konkrete Bewußtseyn ist zunächst die Wahrheit.

Der Eine Ausgangs-Punkt, Naturbetrachtung, ist für das Erkennen nicht vorhanden. Sie giebt uns Gesetze; und gegen die einzelnen Existenzen der Natur hat dieses Allgemeine, die Gesetze, das absolute Recht. Diese Einzelnheiten werden vereinigt, gesammelt, ihre Essenz wird herausgenommen; dieses Interesse fehlt. Die Natur als Einzelnes, ebenso ihre Gesetze, das Allgemeine hat nur die Bedeutung eines Negativen, das vielmehr dem Geistigen, und selbst der geistigen Subjektivität Preis gegeben ist; der Lauf der Natur ist den Wundern aller Orten Preis gegeben, er wird unterbrochen. — Dann ist auf die Seite gestellt, daß ich als Selbst dabei sey. Bei dem Denken habe ich wesentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieser, sondern als denkendes Ich; der Inhalt der Wahrheit ist aber jetzt schlechthin vereinzelt, so fällt das Denken des Ich weg.

Mit diesem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit ist auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur ist, eine gegebene, geoffenbarte ist. Der Grund, warum der sonstige Inhalt auch wahr sey, erscheint als ein meinem Selbst nicht Angehöriges, sondern selbstlos Empfangenes. Es gehört zwar Zeugniß des Geistes dazu, da ist mein innerstes Selbst dabei. Aber das Zeugniß des Geistes ist Eingehülltes überhaupt, das sich in sich nicht weiter entwickelt; den Inhalt erzeugt es sich nicht aus sich, sondern empfängt ihn. Ferner: der Geist, der Zeugniß giebt, ist selbst wieder unterschieden von mir als Individuum; mein zeugender Geist ist ein Anderer, mir bleibt nur die leere Hülse der Passivität übrig.

Innerhalb dieses harten Standpunkts hatte die Philosophie wieder hervorzugehen. Die erste Verarbeitung dieses Inhalts, das Hineinwirken des Allgemeinen, des Gedankens in diesen Inhalt ist die Arbeit der scholastischen Philosophie. Den Schluß macht der Gegensatz des Glaubens und der Vernunft; diese fühlte das Bedürfniß, sich an die Natur zu machen, um unmittel-

bare Gewißheit zu erhalten, und im Allgemeinen dieselbe Befriedigung zu finden, anderer Seits im eigentlichen Denken, im specifischen Erzeugen aus sich.

Diese Bestimmungen sind hier der allgemeine Charakter des Philosophirens; wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Haupt-Momente herausheben.

Was wir zuerst von Philosophien finden im Mittelalter, im Beginn selbstständiger Staatenbildung, das sind noch dürftige Ueberbleibsel der römischen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rücksicht herabgesunken war. So hat man im Abendlande fast weiter nichts gekannt als Porphyrius' Isagoge, Boethius' lateinische Kommentare über die logischen Schriften des Aristoteles, und Auszüge des Kassiodor daraus, höchst dürftige Kompendien, und auch dürftige, dem Augustin zugeschriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, letztere eine Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Kategorien.*) Es waren die ersten Behelfe und Hülfsmittel; das Aeußerlichste und Formellste ist da angewendet.

Das Ganze hat ein einfarbiges Ansehen. Vergeblich hat man sich bisher bemüht, bestimmte Unterscheidungen und Stufen in die Herrschaft dieser Theologie vom achten, ja sechsten Jahrhundert bis beinahe in's sechszehnte zu bringen; diese beinahe tausendjährige Geschichte ist auf demselben Standpunkte, demselben Principe: Kirchliches Glauben und Formalismus, der nur das ewige Auflösen und Herumtreiben in sich selbst ist. Das Allgemeinerwerden der aristotelischen Schriften hat nur Gradunterschied, keinen wissenschaftlichen Fortschritt hervorgebracht. Es ist wohl Geschichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wissenschaft; es sind fromme, edle, höchst ausgezeichnete Männer.

Man beginnt die scholastische Philosophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena im neunten Jahrhundert (um

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 49.*

860); es ist nicht Duns Scotus. Sein Vaterland ist nicht ganz bestimmt; es ist ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland: Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der erste, mit dem nun eine wahrhafte Philosophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hie und da einzelne Schriften des Aristoteles bekannt, — schon Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechischen war sehr beschränkt und selten. Er zeigt einige Kenntniß der griechischen, hebräischen und selbst der arabischen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er übersetzte auch aus dem Griechischen in's Lateinische Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem späteren griechischen Philosophen aus der alexandrinischen Schule, der besonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, — nach Brucker *) nugae et deliria Platonica. Michael Balbus, Kaiser von Konstantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiser Ludwig dem Frommen diese Schriften zum Geschenk gemacht; Karl der Kahle ließ sie sich von Scotus übersetzen, der sich lange an seinem Hofe aufhielt. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von alexandrinischer Philosophie bekannt. Der Pabst zankte mit ihm, beklagte sich; der Uebersetzer erhielt vom Pabst den Vorwurf, „er hätte es juxta morem ihm vorher schicken und approbiren lassen sollen." Nachher lebte Johannes Scotus in England, Vorsteher einer Akademie zu Oxford, von König Alfred gestiftet. **)

Auch schrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfsinn haben: Ueber die Natur und deren verschiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. s. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philosophisch zu Werke, in der Weise der Neuplatoniker (nicht frei aus sich) er-

---

*) Hist. crit. phil. T. III, p. 521.

**) *Brucker. l. l. p. 614—617; Bulaeus: Hist. Univers. Parisiensis, T. I, p. 184.*

zählend. In der Weise des Erzählens bei Plato, auch Aristoteles, freuen wir uns, einen neuen Begriff zu finden, — und in Vergleichung mit Philosophie richtig und tief zu finden; hier hat man Alles schon fertig. Die Theologie wurde nicht auf Exegese und auctoritates patrum gebaut. Die Kirche verwarf aber auch vielfach seine Schriften. Es sind dem Scotus auch von einer Lyoner Kirchenversammlung Vorwürfe darüber gemacht: „Es sind zu uns gekommen die Schriften eines geschwätzigen Menschen, der von der göttlichen Prädestination auf menschliche Weise, oder, wie er selbst sagt, mit philosophischen Argumenten disputirt, ohne sich auf die heilige Schrift zu stützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; sondern er vertheidigt dieß aus sich, und hat es auf seine Gesetze gestellt, — den göttlichen Schriften unterwerfe er sich nicht." *) Die Trennung ist erst später. Dieß machte nun so den Anfang. Er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholastikern.

## B. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte.

Die nähere scholastische Philosophie hält sich vielmehr an die Lehre der Kirche; es wurde dabei das kirchliche System zu Grunde gelegt. „Die wahre Philosophie ist die wahre Religion, und die wahre Religion ist die wahre Philosophie," sagte schon Scotus Erigena. **) Wir haben Glaubenslehre der christlichen Kirche, sie wurde früh festgesetzt durch Kirchenkoncilien; der Glaube

---

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 71—72 (*Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p.* 182): Venerunt ad nos cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus disputans, . . . nulla scripturarum sive SS. Patrum auctoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est; . . . ut non divinis scripturis, non auctoritatibus paternis se submittant.

**) *De praedestinatione. Prooemium (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris.* 1650. *T. I, p.* 103).

der evangelischen Kirche ist schon vor diesen Koncilien vorhanden gewesen, die katholische Kirche aber stützt sich auf Koncilien. — Hauptgedanken und Interessen des Denkens sind den Scholastikern eigen: α) der Streit zwischen Nominalismus und Realismus; β) die Beweise vom Daseyn Gottes, — eine ganz neue Erscheinung.

### 1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe zu bauen. Hernach werden auch die gesammten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten sie Zweige, Modifikationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speciellen Seiten waren dem freien Raisonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den älteren und reineren Scholastikern. — Anselmus und Abälard haben sich unter den späteren berühmt gemacht.

#### a. Anselmus.

Unter den Männern, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist Anselm angesehen. Anselmus, geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, ein sehr geehrter Mann, wurde 1060 Mönch zu Bec, und sogar 1093 zum Erzbischof von Kanterbury erhoben; er ist 1109 gestorben. *) Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht; es wird sogar von ihm gesagt, daß er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 115, 117.*

Denken Folgendes: „Der Christ muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen," vom Glauben anfangen, „nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen; noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Aber auch wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, so hat er seine Freude daran," daß er das erkennt, was er sonst nur glaubte; „wo nicht, so verehrt er," — so muß er bei der Lehre der Kirche bleiben. „Unser Glaube ist gegen die Gottlosen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die Christen; denn von diesen wird vermuthet, daß sie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit halten werden. Jenen muß aufgezeigt werden, wie unvernünftig sie gegen uns streiten." *) Sehr merkwürdig ist Folgendes, was das Ganze seines Sinnes enthält. In seinem Traktatus, Cur Deus homo, der reich an Spekulationen ist, sagt er: „Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu seyn, wenn wir im Glauben fest sind, und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen." **) Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wissen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anselmus aber und die Scholastiker haben das Gegentheil sich zum Zweck gemacht.

Anselm kann ganz besonders als der Grundleger der scholastischen Theologie von dieser Seite angesehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raisonnement zu beweisen, was geglaubt wurde — daß Gott ist —, ließ ihm Tag und Nacht keine

---

*) Anselmi Epistol. XLI, l. 11 (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159 — 160): Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.

**) Cur Deus homo, I, 2: Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Ruhe. Anfänglich hielt er es für des Teufels Versuchung, wenn er die göttlichen Wahrheiten beweisen wollte durch die Vernunft, und war angst und bange davor. Endlich aber sey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in seinem Proslogium. *)

Er ist besonders berühmt durch den sogenannten ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes, den er aufgestellt hat, er hat sich lange damit gequält; sein Beweis ist bis auf die kantischen Zeiten, und (wer noch nicht bis zum Kantischen gekommen) noch bis auf die heutige Zeit unter der Reihe von Beweisen genannt worden. Er ist verschieden von dem, was wir bei den Alten finden und lesen: Gott, sagte man nämlich, der absolute Gedanke objektiv, Gott ist; denn weil die Dinge in der Welt zufällig sind, so ist das nicht das Wahre an und für sich, sondern dieß ist das Unendliche. Später dagegen bei Anselm, mit dem der entgegengesetzte Gang anfängt, tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Seyn auf, — dieß unendliche Extrem. Diese reine Abstraktion, die erst im Christenthume zum Bewußtseyn kam, diese Entzweiung als solche hat das Mittelalter festgestellt, und ist dabei stehen geblieben. Wie im Vorstellen, so tritt hier erst der Begriff und das Seyn in seinem Gegensatze auf; und es wurde die Verbindung desselben gesucht. Aus der aristotelischen Philosophie kannten sie den metaphysischen Satz wohl, daß die Möglichkeit nichts für sich ist, sondern schlechthin eins mit der Wirklichkeit. Und es ist merkwürdig, daß jetzt erst und nicht früher das Allgemeine und das Seyn in dieser Abstraktion entgegengesetzt, und so das höchste Gesetz zum Bewußtseyn gekommen ist; es ist die höchste Tiefe, den höchsten Gegensatz zum Bewußtseyn zu bringen. Dieser Beweis fließt aus dem Begriffe, — daß Gott das allgemeine Wesen der Wesen. Wenn nach einer Seite die Hauptfrage war, was ist Gott, und das Allge-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.) p. 6.*

meine als Prädikat desselben, des absolut Seyenden, erschien: so geht eben damit eine Umkehrung vor, daß das Seyn zum Prädikate wird, und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subjekt, aber des Denkens. Wenn so einmal das Seyn Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtseyn gesetzt ist, so ist das Selbstbewußtseyn auf dem Wege, in sich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: Ist Gott?

Bekanntlich nahm der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Daseyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seyns in sich hat. Der Inhalt seines Raisonnements ist dieser; Anselm sagt: „Es ist etwas Anderes, daß eine Sache im Verstande sey, etwas Anderes, einzusehen, daß sie existirt. Auch ein Unwissender wird überzeugt seyn, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann," — daß der Verstand in sich habe eine Vorstellung, die die höchste ist. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verstande seyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird," ist es nicht das Höchste; „es kann also auch genommen werden, daß es sey: das ist größer," als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande: so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, ist sowohl im Verstande als in der Sache;" *) die höchste Vorstellung kann nicht allein im Ver-

---

*) Proslogium, c. 2: Aliud est, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc, cum audit, intelligit: et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe

stande seyn, es muß dazu gehören, daß sie existire. Das ist ganz richtig; nur ist der Uebergang nicht gezeigt, daß der subjektive Verstand sich selbst aufhebt. So erhellt, daß Seyn oberflächlicher Weise unter das Allgemeine der Realität subsumirt ist, daß insofern das Seyn nicht in den Gegensatz mit dem Begriffe tritt. Eben dieß ist das Interesse, — oder die Frage. Indem Realität oder Vollkommenes gesagt wird, so daß es noch nicht seyend gesetzt ist: so ist es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengesetzt, als daß dieß unter es subsumirt wäre.

Diese Argumentation hat bis auf Kant gegolten; wir sehen das Bestreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieser Punkt ist der Anfang der Philosophie, der ihr ganzes Interesse ausmacht. Der eine Gegensatz ist Seyn, der andere Denken; das ist das Absolute, das beide Gegensätze in sich enthält, — ein Begriff (nach Spinoza), der sein Seyn zugleich in sich schließt. Gegen Anselmus ist zu bemerken, daß die Weise des Verstandes, des scholastischen Raisonnirens darin vorhanden ist. „α) Es ist," sagt man, „der Gedanke eines Höchsten;" diese Bestimmung wird als das prius vorausgesetzt. β) Das Zweite ist, „es giebt zweierlei: ein Gedachtes, das ist, und ein Gedachtes, das nicht ist; dieses ist der Gegensatz. Der Gegenstand, der nur gedacht ist, nicht seyend, ist unvollkommener Inhalt; ebenso: Ein Inhalt, der nur ist, ohne gedacht zu werden, wäre ebenso unvollkommen." (Davon spricht man aber nicht; in der That, ist Gott nur Seyn, würde er nicht gewußt von sich selbst als Selbstbewußtseyn von sich selbst: so wäre er nicht Geist, ein Denken, das sich denkt.) „γ) Das Höchste muß also auch seyn." Das ist Gang des Verstandes (der Inhalt ist richtig, die Form mangelhaft): Das Höchste, die Voraussetzung, ist Maaßstab, an dem das Weitere gemessen werden soll; — die Bestim-

---

hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

mung, „ein Gedachtes, das nicht ist," wird darunter subsumirt als unter eine Regel, und ist dieser nicht angemessen.

Sein Beweis enthält den Mangel, daß er nach formell logischer Weise gemacht ist; er enthält näher dieses. Wir denken etwas, wir haben einen Gedanken: der Gedanke ist subjektiv einer Seits, aber der Inhalt des Gedankens ist das ganz Allgemeine; dieß ist nun zunächst als Gedanke, unterschieden davon ist das Seyn. Wenn wir so etwas denken, Gott denken (der Inhalt ist gleichgültig): so kann es der Fall seyn, daß der Inhalt nicht ist; für das Vollkommenste halten wir das, was der Gedanke ist und zugleich ist. Gott ist das Vollkommenste: wäre er unvollkommen, so hätte er nicht auch die Bestimmung des Seyns, und er wäre bloß Gedanke; also müssen wir ihm die Bestimmung des Seyns zuschreiben. Denken und Seyn ist entgegengesetzt, dieß ist ausgesprochen; und wir geben es zu, daß das das Wahrhafte ist, was nicht bloß Denken ist, sondern auch ist. Das Denken müssen wir aber hier nicht als bloß subjektiv nehmen; der Gedanke heißt hier der absolute, der reine Gedanke.

Das Formelle, das Logische, weshalb Kant ihn auch angegriffen und verworfen hat, welcher Verwerfung die ganze Welt hinten nachgelaufen ist, wird darin gelegt, daß die Voraussetzung die ist, daß die Einheit des Seyns und Denkens die vollkommenste sey. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negirt, und die Bestimmung des Seyns selbst darin liege, oder daß das Denken sich selbst zum Seyn bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Seyn aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. Beide Gegensätze sind nur in einer

dritten Bestimmung — dem Höchsten —, die insofern als Regel außer ihnen ist, identisch und an ihm gemessen.

Da ist nun schon zu jener Zeit ein Mönch gewesen, Gaunilo, der gegen diesen Beweis des Anselm einen liber pro insipiente geschrieben hat; Anselm richtete selbst dagegen seinen liber apologeticus adversus insipientem.*) Dieser Mönch kritisirt diesen Beweis, indem er dasselbe aufzeigt, als heutiges Tags Kant, daß das Seyn und Denken verschieden sey: mit dem Denken ist noch gar nicht gesetzt, daß es sey.**) So sagt Kant***) z. B., wenn wir uns 100 Thaler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Seyn in sich; und das ist richtig. Was nur vorgestellt ist, ist nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dieß, sich zum Seyn zu bestimmen; was nicht ist, ist nur unwahre Vorstellung. Davon ist aber hier nicht die Rede, sondern von dem reinen Denken; es ist dieß auch gar keine Neuigkeit, daß sie verschieden sind, — das wußte Anselm ebenso gut. — Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken auf ewig verbunden sind; dieß ist die speculative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweise, den Kant kritisirt, so wie es noch jetzt nach seiner Art gäng und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen.

Nur dieß muß der Anfang seyn. Andere Beweise, so der kosmologische, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolutes Wesen, Seyn, schließt, haben damit nicht die Idee des absoluten Wesens als Geist erschöpft, sind ohne Bewußtseyn, daß es ein Gedachtes. Der alte physikotheologische, den schon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organischen

---

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 665.*

**) *Liber pro insipiente, c. 5.*

***) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 464 (6. *Aufl.*).

Zwecken, setzt zwar einen Verstand, ein reicheres Denken des absoluten Wesens, nicht nur das unbestimmte Seyn. Aber es ist ebenso bewußtlos, daß es die Idee. Und dann was für ein Verstand ist es? Ein anderer, unmittelbarer. Es ist ebenso Unordnung, — dieser Geist ist für sich; und es muß Anderes begriffen werden, als diese erscheinende Ordnung der Natur.

Davon aber nach dem Daseyn Gottes zu fragen, sein Seyn, seine gegenständliche Weise zu einem Prädikate zu machen, und zu wissen, daß Gott so Idee ist, bis dahin, daß das absolute Wesen Ich = Ich, das denkende Selbstbewußtseyn ist, nicht als Prädikat, sondern so, daß Ich, jeder der denkt, das Moment dieses Selbstbewußtseyns ist, ist noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir diese Form zuerst auftreten sehen, ist das absolute Wesen schlechthin für das Jenseits des endlichen Bewußtseyns zu nehmen; dieß ist sich das Nichtige, und hat sein Selbstgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit selbst ist ihm auch Begriff, Prädikat; aber es ist damit noch nicht in sich zurückgekehrt, weiß vom Wesen, nur nicht von sich selbst.

Auch Cur Deus homo hat er auf philosophische Weise betrachtet.

Hiermit hatte Anselm die nähere Grundlage zur scholastischen Theologie gelegt; *) schon vorher war dasselbe, nur beschränkter, für einzelne Dogmen, auch so bei Anselm. Seine Schriften zeigen von Tiefsinn, Geist. Anselm war es, der die Philosophie der Scholastiker erregte, und mit der Philosophie die Theologie verband; die Theologie des Mittelalters steht so viel höher, als die der neueren Zeit. Nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefaßt werden sollte. — Dieß ist das Eine, was bei ihm herauszuheben ist; das Andere ist, daß jener höchste Gegensatz in seiner Einheit aufgefaßt ist.

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 121.

### b. Abälard.

An Anselm schließt sich Peter Abälard an, bekannt durch seine Gelehrsamkeit, noch berühmter in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloise und seine Schicksale; er lebte um 1100, von 1079 — 1142.*) Er ist nach Anselm zu großem Ansehen gelangt; er hat ebenso philosophirt über die Lehre der Kirche, besonders die Dreieinigkeit auch so behandelt, auf philosophische Weise zu beweisen gesucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juristen, so war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wissenschaften; es war der damalige Sitz der philosophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von 1000 Zuhörern vorgetragen. Die theologische Wissenschaft und das Philosophiren darüber war in Frankreich, wie in Italien die Jurisprudenz, ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchst bedeutend, bisher nur zu sehr vernachlässigt ist.

Anselmus und Abälard trugen vornehmlich dazu bei, die Philosophie in die Theologie einzuführen. Diese Richtung wurde auf mancherlei Weise selbst von Mystikern fortgesetzt.**) Es galt die Vorstellung, daß Philosophie und Religion ein und dasselbe setzen; was sie an und für sich auch sind. Man kam aber bald auf die Distinktion, „daß Manches in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch seyn könne;" dieses hat die Kirche geläugnet.***) 1270 erfolgte die Absonderung der vier Fakultäten der Pariser Universität. Dadurch wurde die

*) *Tiedemann: Geist d. spekul. Philos. Band IV, S. 277; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.*

**) *S. Unten, S.* 195 — 196.

***) Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460 — 461) führt aus einem Reskripte des Bischof Stephan an: Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.

Philosophie von der Theologie ausgeschieden, doch ihr verboten, theologische Glaubenssätze dem Disputiren zu unterwerfen. *)

## 2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere ist die nähere bestimmtere Form, die die scholastische Theologie bekommen hat. In einer zweiten Richtung der scholastischen Philosophie entstand jetzt das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der christlichen Kirche methodisch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphysischen Gründen; und diese stellte man nebst ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, so daß die Theologie in einem wissenschaftlichen Systeme dargestellt worden ist, — während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geistlichen darauf beschränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Augustin namentlich und anderen Kirchenvätern Sentenzen, Stellen zusammenschrieb. — Die Männer, die dieß geleistet haben, waren:

### a. Petrus Lombardus.

Petrus aus Novara in der Lombardei in der Mitte des 12. Jahrhunderts ist Urheber dieser Methode. Petrus Lombardus stellte ein Ganzes von scholastischer Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte eine Grundlage blieb. Er verfaßte so seine IV libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt; jeder scholastische Gelehrte hatte so damals ein Prädikat: Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. s. f. Er ist im Jahre 1164 gestorben. **) Diese sententiae sind viele Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs gewesen. —

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 457 — 458.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 764 — 767.*

Auch Andere bedienten sich solcher Titel; Robert Pulleyn schrieb sententiarum libros VIII. *) —

Er sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Koncilien und Kirchenvätern, und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten, und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; die Antwort läßt die Sache bei Petrus oft problematisch, so daß die Fragen eigentlich nicht entschieden beantwortet waren. Die Gründe werden von beiden Seiten aufgezählt; die Kirchenväter widersprechen sich, und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in diesem oder jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen will.

Es kam doch Methode herein. Diese Mitte des 12. Jahrhunderts macht die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte (philosophische) Theologie allgemeiner wurde. Dieses Buch ist im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae kommentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten. Die Geistlichkeit hatte Seelsorge. Jene Doktoren hatten überhaupt Autorität, hielten Synoden, kritisirten und verdammten diese oder jene Lehren, Bücher als ketzerisch u. s. f., — auf Synoden oder als Sorbonne, eine Gesellschaft solcher Doktoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs ansehen.

Besonders hielten sie gegen die Schriften von Mystikern, wie des Amalrich und seines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Ansicht, dem Proklus ähnlich, auf die

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 767 — 768.*

Einheit zurückgingen. Amalrich, 1204 als Ketzer angeklagt, *) sagte z. B.: „Gott ist Alles, Gott und die Kreatur sind nicht verschieden; in Gott sind alle Dinge, Gott ist die Eine allgemeine Substanz." **) „David behauptete: Gott ist die erste Materie (ὕλη), und Alles ist Eins der Materie nach und Gott eben diese Einheit. Er theilte alle Dinge in drei Klassen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Substanzen oder Geister. Das untheilbare Princip der Seelen ist der νοῦς, das der Geister Gott. Diese drei Principien sind identisch, und daher alle Dinge dem Wesen nach Eins." ***) Seine Bücher wurden verbrannt. †) — Der Andere, der hier berühmt ist, war:

### b. Thomas von Aquino.

So berühmt Petrus Lombardus war, ebenso **Thomas Aquinas**: aus dem gräflichen Geschlechte Aquino im Neapolitanischen auf dem väterlichen Schlosse Roccasicca 1224 geboren. Er trat in den Dominikaner-Orden, und starb 1274 auf einer Reise zu einer Lyoner Kirchenversammlung. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, schrieb Kommentarien über Aristoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch selbst eine summa theologiae (summa heißt Lehrbegriff), die ihm, wie seine übrigen Schriften, das größte Ansehn erwarb, — ein Hauptbuch in der ganzen scholastischen Theologie. Er besaß eine sehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Aristoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Augustin. ††)

Es finden sich in diesem Buche zwar logische Förmlichkei-

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 317.*
**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 688.*
***) *Thomas Aquinas: in IV libros sentent. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 76).*
†) *Tennemann, a. a. O. S. 325.*
††) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 550—553; Brucker. l. l. p. 802.*

ten, aber nicht dialektische Spitzfindigkeiten, sondern gründliche metaphysische (spekulative) Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philosophie. Er hat ebenso Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflösung abhängt. Das Hauptgeschäft der scholastischen Theologie hat darin bestanden, die summa des Thomas auszuführen; und so sind auch viele Bücher über die sententiae des Petrus Lombardus geschrieben worden. Die Hauptsache war, die Theologie philosophisch und weiter systematisch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sind in dieser Rücksicht die berühmtesten, und man hat sie bei allen weiteren gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt.

Thomas war Realist. Zum Grunde liegen aristotelische Formen, z. B. die des Substantiellen (forma substantialis), seiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre sagte er: Die materiellen Dinge bestehen aus Form und Materie; die Seele hat die substantielle Form des Steines in sich. *)

In Rücksicht der formellen Ausbildung der philosophischen Theologie ist ein Dritter berühmt:

### c. Johannes Duns Scotus.

**Duns Scotus**, Doctor subtilis, ein Franciskaner, geboren zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, hatte nach und nach an 30,000 Zuhörer. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doktor der dasigen neuen Universität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, starb jedoch daselbst bald nach seiner Ankunft am Schlagfluß, soll lebendig begraben worden seyn. Er soll nur 34, nach Anderen 43, nach Anderen 63 Jahr alt geworden seyn; das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt. **) Er schrieb Kommentarien über

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 554—561.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 825—828; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV, p.* 970.

den Magister sententiarum (Petrus Lombardus), die ihm den Ruhm eines sehr scharfsinnigen Denkers verschafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweise der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft. *) Er fügte zu jeder Sentenz eine Menge distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra. Wegen seines Scharfsinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man sagte von ihm: „Er hat die Philosophie so ausgebildet, daß er selbst deren Erfinder hätte seyn können, wenn er sie nicht schon vorgefunden hätte; er wußte die Mysterien des Glaubens so, daß er sie fast nicht geglaubt hat: die Geheimnisse der Vorsehung, als ob er sie durchdrungen: die Eigenschaften der Engel, als ob er selbst ein Engel wäre; er schrieb in wenigen Jahren so Vieles, daß es zu lesen kaum Ein Mensch (unus), es zu verstehen kaum irgend Jemand hinreicht." **)

Er behauptete das Princip der Individuation, und das Allgemeine als formell. ***) — Es scheint nach allen Zeugnissen, daß er der scholastischen Disputirmethode und dem Stoff derselben zu ihrer höchsten Höhe verholfen, eine unendliche Menge von Sätzen, barbarischen neuen Wörtern, Zusammensetzungen und Unterscheidungen erfunden. Seine Manier ist, einem Satze, einer Sentenz eine lange Reihe von Argumentationen in Schlüssen beigefügt, und sie in einer eben solchen Reihe widerlegt zu haben; die pro et contra Methode mit Gründen und Gegengründen hat er auf den höchsten Gipfel gebracht. Es fiel damit auch wieder Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetanischen Methode gewesen. Die Quod-

*) *Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium; (Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 706).*

**) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sancrutius.

***) *Siehe Unten, S.* 183—184, 187.

libeta hießen Sammlungen vermischter Abhandlungen über einzelne Gegenstände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die über Alles spricht, aber ohne systematische Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargestellt wurde; die Anderen schrieben aber summas. Das Latein ist sehr barbarisch, aber zur philosophischen Bestimmtheit gut geeignet.

### 3. Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften.

Weiter ist eine dritte Richtung zu bemerken, der äußerlich geschichtliche Umstand, daß zu Ende des 12. und im 13. Jahrhundert die abendländischen Theologen allgemeiner mit den aristotelischen Schriften und deren griechischen und arabischen Kommentatoren in lateinischen Uebersetzungen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter kommentirt und argumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Ansehen desselben stieg auf's Höchste. Der Weg dieser Bekanntschaft ist schon angezeigt. *) Bisher war die Bekanntschaft mit Aristoteles dürftig, beschränkte sich auf Logik durch Boethius, Augustin, Kassiodor; **) bei Scotus Erigena's Bekanntschaft sieht man schon Kenntniß des Griechischen, dieses war vereinzelt. Erst später ist man mehr mit aristotelischen Schriften bekannt worden. In Spanien unter den Arabern blühten die Wissenschaften sehr, namentlich war die Universität Korduba in Andalusien Mittelpunkt der Gelehrsamkeit; viele Abendländer reisten hierher, wie schon der als Gerbert früher so bekannte Pabst Silvester II. als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu studiren. ***) Besonders Arzneiwissenschaft und Chemie (Alchimie) wurden fleißig betrieben. Die christlichen Aerzte studirten dort bei jüdisch-arabischen Lehrern. Es sind vornehmlich die aristo-

*) *Siehe Oben, S.* 130—131.
**) *Siehe Oben, S.* 159.
***) *Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p.* 135.

telische Metaphysik und Physik (Natur-Philosophie), die bekannt wurden; daraus sind Auszüge (summae) verfertigt worden.

### a. Alexander von Hales.

Zuerst wird diese Bekanntschaft mit Aristoteles und den Arabern sichtbar in Alexander von Hales (gest. 1245), dem Doctor irrefragabilis. *) — Der hohenstaufische Kaiser Friedrich II. ließ sodann aristotelische Bücher aus Konstantinopel kommen, und in's Lateinische übersetzen. **) Anfangs zwar, beim ersten Erscheinen der aristotelischen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Lesen von seiner Metaphysik und Physik und den daraus verfertigten Summen, so wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209. ***) So kam der Kardinal Robert Corceo nach Paris, und hielt daselbst eine Visitation der Universität: ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri autem Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaeque ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque. †) Und Pabst Gregor in einer an die Universität von Paris (1231) erlassenen Bulle, ohne der Metaphysik zu gedenken, verbot die Bücher der Physik, so lange bis sie geprüft und von allem Verdachte des Irrthums gereinigt seyn würden. ††) Später aber (1366) wurde im Gegentheil von zwei Kardinälen verordnet, daß Niemand sollte Magister werden können, wenn er nicht die vorgeschriebenen Bücher des Aristote-

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 779.*

**) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 353—358, und daselbst Anm. 3 (vergl. Jourdain, Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 165—176).*

***) Tennemann, a. a. O. S. 359; *Bulaeus: Hist. Univers. Paris T. III, p. 82.*

†) Brucker. l. l. p. 697.

††) *Bulaeus, l. l. p. 142.*

les, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studirt und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte.*) — Die Logik und Metaphysik des Aristoteles wurde in endlose Unterscheidungen ausgesponnen, und in eigenthümliche syllogistische Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten.

Unter denen, die sich durch das Kommentiren der aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken:

### b. Albertus Magnus.

Albertus Magnus ist der berühmteste deutsche Scholastiker, aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; Magnus ist entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und studirte anfangs in Padua, wo sein Studir-Zimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominikanermönch, und lebte nachher in Köln als Ordens-Provincial in Deutschland; er starb 1280.

Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei anderen schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite, und das Versprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und seiner Wissenschaft ungeachtet doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen, und sey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner früheren Jahre gestorben. Und daher führt man das alte Sprichwort von ihm an: Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus. Nämlich unter seiner Wissenschaft

*) *Launoius: De varia Aristot. fortun. in Academia Paris. c. IX, p. 210.*

verstand man dann auch besonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholastik ganz fremd war, diese vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beschäftigte er sich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderm eine Sprachmaschine, vor der sein Schüler, Thomas von Aquino, erschrak, und nach ihr selbst schlug, weil er darin ein Werk des Teufels sah. Daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet, *) — während wir den Wintergarten bei Faust ganz natürlich finden.

Albert hat sehr viel geschrieben, und wir haben davon noch 21 Folianten übrig. Er schrieb über Dionysius Areopagita, kommentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinen vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der aristotelischen Werke, obschon er selber kein griechisch, auch arabisch nicht verstand. Er schrieb auch über dessen Physik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geschichte der Philosophie findet sich bei ihm ein Beispiel. Den Namen Epikureer leitet er her, weil sie ἐπὶ cutem, auf der faulen Haut, lägen, oder auch von cura, weil sie sich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker stellt er sich vor, wie unsere Chorschüler; sie seyen, sagt er, Leute gewesen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen sich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei sehr gelehrt, die ersten Philosophen haben ihre Philosophie in Verse eingekleidet, und sie dann in den Hallen abgesungen; daher wurden sie Hallensteher (Stoici) genannt. **) Es wird erzählt, als die ersten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Hesiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wissen), Cäcina oder, wie ihn Andere nennen, Tetinnus, einen Freund (familiaris) des Cicero, und

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788 — 798.

**) *Albert. Magni: Opera, T. V, p.* 530 — 531.

Isaacus, den israelitischen Philosophen (man weiß nicht, wie der dazu kommt); aus den Stoikern führt er dagegen Speusippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. *)

Diese Anekdoten geben uns ein Bild des Zustandes der Bildung der damaligen Zeit. Eine Hauptsache aber ist die Bekanntschaft mit Aristoteles und besonders mit seiner Logik, was sich von der ältesten Zeit her erhalten hat. Durch die aristotelische Logik ward die dialektische Spitzfindkeit noch sehr vermehrt und diese Verstandesformen auf das Weiteste ausgesponnen, während das eigentlich Spekulative bei Aristoteles im Hintergrund blieb für den Geist der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

## 4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Weiteres, was anzuführen ist, ist ein Hauptgesichtspunkt, der das Mittelalter interessirt hat. Eine eigenthümliche philosophische Frage zog sich nahe zu durch alle Zeiten der Scholastik hindurch, die in dem Streit der Realisten und Nominalisten enthalten war. Was nun diesen im Allgemeinen betrifft, so bezieht er sich auf den metaphysischen Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen, und beschäftigt die scholastische Philosophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterscheidet ältere und neuere Nominalisten und Realisten.

### a. Roscelin.

Der Ursprung des Streites steigt bis in das 11. Jahrhundert zurück; und der berühmte Abälard tritt schon als Gegner des Roscelin auf. Roscelin ist der älteste Nominalist — er schrieb auch gegen die Dreieinigkeit, **) und wurde 1092 auf.

*) Gassendi: Vita Epicuri I, 11, p. 51.

**) *Anselmus: De fide trinitatis*, c. 2—3; *Epist. XLI*, *l.* 11.

einer Kirchenversammlung von Soissons wegen Ketzerei verdammt —; *) er hatte aber noch wenig Einfluß. Auch Abälard war älterer Nominalist.

Es handelt sich um das universale, d. h. das Allgemeine überhaupt oder die Gattung, das Wesen der Dinge, was bei Plato Idee genannt wurde; so Seyn, Menschheit, Thier. Die Nachfolger Platons behaupteten das Seyn dieser Allgemeinen; man vereinzelte dieses, die Tischigkeit sollte auch real seyn. Der Streit ist nun dieser, ob diese Allgemeinen etwas Reales an und für sich selbst seyen außer dem denkenden Subjekte, und unabhängig seyen von dem einzelnen existirenden Dinge: oder ob das Allgemeine nur nominal sey, nur in der subjektiven Vorstellung, ein Gedankending. Wir machen uns Vorstellungen von dem Dinge, sagen „es ist blau;" dieses ist ein Allgemeines. Sind solche Allgemeinheiten real außerhalb des Gedankens, so daß sie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander selbstständig existiren? Diejenigen, welche behaupteten, daß die Universalien außer dem denkenden Subjekte unterschieden vom einzelnen Dinge ein existirendes Reales seyen, das Wesen der Dinge allein die Idee sey, hießen Realisten, — hier in ganz entgegengesetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieser Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben; und der Idealismus steht dem entgegen. Idealismus nannte man später die Philosophie, welche den Ideen allein Realität zuschrieb, indem er behauptet, daß die Dinge, wie sie in der Einzelnheit erscheinen, nicht ein Wahrhaftes sind. Der Realismus der Scholastiker behauptet, daß das Allgemeine ein Selbstständiges, Fürsichseyendes, Existirendes sey: die Ideen sind nicht der Zerstörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die An-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 158.*

deren, die Nominalisten oder Formalisten, behaupteten, das Universale sey nur Vorstellung, subjektive Verallgemeinerung, Produkt des denkenden Geistes; wenn man Gattungen u. s. f. formire, so seyen dieß nur Namen, Formelles, ein von der Seele Gebildetes und Subjektives, Vorstellungen für uns, die wir machen, — nur das Individuelle sey das Reale.

Dieß ist nun der Gegenstand; er ist von großem Interesse, und ist ein viel höherer Gegensatz, als die Alten gekannt haben. Roscelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Allgemeinen seyen nichts als bloße abstrakte Begriffe: daß die Ideen oder Universalien, Seyn, Leben, Vernunft, bloße Gattungsnamen und an sich nichts Reales seyen; daß Seyendes dabei nur sey im Individuum, nicht das Seyn selbst: Lebendiges nur sey im Individuum, — das Leben selbst als solches für sich habe nicht eine eigenthümliche allgemeine Realität.*) Die Geschichte der Realisten und Nominalisten ist sonst sehr dunkel, wir wissen mehr über's Theologische als über diese Seite; sie zerfielen in mehrere besondere Meinungen und Schattirungen.

## b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell seyn, die Universalien müssen mit den Individuen dem Wesen nach vereinigt seyn.**) — Später waren die beiden Partheien als Thomisten, vom Dominikaner Thomas von Aquino, und Scotisten, vom Franciskaner Johann Duns Scotus, berühmt.

Doch erlitt die Bestimmung, ob die allgemeinen Begriffe

*) Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band II, S. 26 (1. Ausgabe); *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2.*

**) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.*

Realität haben und inwiefern, sehr mannigfaltige Modifikationen und die Partheien sehr verschiedene Namen. Der krasse Nominalismus erklärte also die allgemeinen Begriffe für bloße Namen, und schrieb allein den Individuen Realität zu: Das Allgemeine (die Universalien) hat nur in der Sprache Realität. Umgekehrt der Realismus: Daß in dem individuellen Dinge keine Realität ist, sondern die Universalien allein Realität haben, und das sie Unterscheidende nur ein Accidenz oder eine reine Differenz ist. Sie kommen nicht recht von dem Einen zum Anderen. Es waren unter ihnen, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einschränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinsten, des Seyns, der Entität, die Individuation eine Negation ist. Andere: Daß dieß Einschränkende selbst etwas Positives ist, aber nicht durch eine Zusammensetzung eins mit ihm sey, sondern in einer metaphysischen Verbindung mit ihm stehe, d. h. eine Verbindung, wie der Gedanke sich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört: Daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck dessen ist, was schon im allgemeinen Begriffe enthalten ist; so daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen gesetzten Differenz, doch einfach bleiben. Uebrigens ist Seyn, Entität schlechthin ein Begriff. *)

Thomas, Realist, setzte die allgemeine Idee als unbestimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), der Materie in ihren Dimensionen, d. h. Bestimmungen. Das Ur-Princip ist allgemeine Idee, — die Form kann für sich seyn, actus purus (Aristoteles); die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als solcher sind entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Substanzen bloße Formen. **) — Scotus ist das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins.

---

*) Tiedemann: Geist d. spekul. Philos. Band V, S. 401—402; *Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.*

**) *Tiedemann, a. a. O. Band IV, S. 490—491; Thomas Aquinas: De ente et essent. c. 3 et 5.*

Eins kann auch in Anderen vorkommen, die unbestimmte Materie wird durch einen inneren positiven Zusatz individuell; das Wesen der Dinge sind ihre substantiellen Formen. *) Er hat viel darüber sich den Kopf zerbrochen. Die Formalisten gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu. **) — Nahe damit zusammen hängt der Gedanke, den wir bei den Scholastikern erst finden, nämlich sogenannte Beweise vom Daseyn Gottes zu suchen und zu geben. ***)

### c. William Occam.

Der Gegensatz zwischen Idealisten und Realisten ist zwar schon früh aufgekommen, aber erst später ausgebildet und aufs Aeußerste getrieben, besonders durch den Franciskaner Wilhelm Occam, aus dem Dorfe Occam in der Grafschaft Surrey in England, mit dem Beinamen Doctor invincibilis, dessen Blüthe in den Anfang des 14. Jahrhunderts fällt. Seit Occam erregte der Streit allgemeines Interesse. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er ist höchst berühmt durch die Gewandtheit, die logischen Waffen zu handhaben: scharfsinnig in Unterscheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. s. f. Er hat nun nach Abälard wieder diese Frage zur Tagesordnung gebracht, war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde (Roscelin, Abälard) gehabt. Seine Schüler hießen Occamisten, die Franciskaner waren Occamisten: und die Dominikaner, nach Thomas von Aquino, Thomisten. Das Verhältniß der Orden und der Politik schlich sich ein. Occam (und sein Orden) hat die Ansprüche der Fürsten, des Königs von Frankreich und des Kaisers von Deutschland Ludwig von Baiern, 1322

---

*) *Tiedemann: Geist d. spek. Philos. B. IV, S.* 609 — 613; *Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist.* 3, *Qu.* 1 — 6.

**) Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos. Band II, S. 110.

***) *S. Oben, S.* 163 — 169.

auf einem Konvente seines Ordens und sonst, gegen die Anmaßungen des Pabstes auf das Stärkste vertheidigt. Wilhelm sagte unter Anderem zum Kaiser: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Daher ist der Gegensatz jenes Ordens mit den Dominikanern auch in politischer Rücksicht von hoher Wichtigkeit. Er wurde 1328 in den Bann gethan, und starb 1343 zu München. *)

Es fragte sich nämlich (in einer Schrift von Occam), „ob was unmittelbar und zunächst durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein, dem es gemeinschaftlich und gleichnamig, Innerliches und Essentiales ist, realiter von ihm unterschieden." **) Die Bestimmung der Realisten, welche dieß behaupteten, wird so angegeben: „Es ist Eine Meinung," sagt Occam, „daß jegliches Allgemeine, Gleichnamige eine realiter außer der Seele existirende Sache ist im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (Esseuz) eines jeglichen Einzelnen real unterschieden ist von jedem Einzelnen" — von seiner Individualität — „und von jedem Allgemeinen; so daß der allgemeine Mensch eine wahre Sache ist außer der Seele, die realiter in jeglichem Menschen existirt, unterschieden von Jeglichem, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Substanz und so von allen Gattungen und Arten, sowohl den subalternen als den nicht subalternen." Das Gleichnamige sey nicht mit dem Selbst, dem letzten Punkt der Subjektivität identisch. Der Mensch ist, ist L e b e n d i g e s u. s. w.; Menschheit, Vernunft, Seyn, Leben sind Prädikate, Allgemeine. Alle diese werden vorgestellt als für sich im Indivi-

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 846 — 848.

**) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 4: Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca (Soll hier nicht et oder dergleichen dazwischen seyn?) distincta realiter ab illis.

duum existirend: die Gattungen sowohl als die Arten, subalternen und nicht; jene sind z. B. Farbe u. s. w., diese Essenz u. s. w. „So viel allgemeine Prädikabilien" — z. B. Qualität —, „so viele sind im einzelnen Dinge real verschiedene Sachen, deren jede realiter von der anderen, und von jenem Einzelnen unterschieden ist, und" doch bleibt jede univocum; „alle jene Sachen werden in sich keineswegs vervielfacht, so sehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derselben Art sind." *) Das ist die härteste Vorstellung der Selbstständigkeit, Absonderung jeder allgemeinen Bestimmung.

Occam widerlegt dieß. Gedanken, Vorstellungen, Begriffe, Alles ist res. Occam sagt ferner: „Die reale Wissenschaft unterscheidet sich von der rationalen nicht darin, daß jene auf die Dinge gehe, so daß die Dinge selbst die erkannten Sätze oder deren Theile wären, diese nicht so auf die Dinge gehe; sondern darin, daß die Theile oder Termini der erkannten Sätze in der realen Wissenschaft an die Stelle der Dinge, in der rationalen aber an die Stelle anderer Termini treten." **)

---

*) Occam in librum I. sententiar. Dist. II, Quaest. 4: Ad istam quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et essentia cujuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet universali; ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. — Quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo singulari per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari; et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcunque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo ejusdem speciei.

**) Ibidem: Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc quod partes (scilicet termini) propositionum scitarum scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem ter-

Nach Scotus „existirt in der außer der Seele stehenden Sache dieselbe Natur realiter mit der zu einem bestimmten Individuum einschränkenden Differenz, nur formal unterschieden und an sich weder allgemein noch individuell, sondern unvollständig allgemein in der Sache und vollständig allgemein im Verstande." *)

Occam stellt andere Meinungen entgegen, entscheidet sich nicht gerade, doch bringt er am Meisten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales ist, das ein subjektives Seyn für sich weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es ist ein Gebildetes, das aber doch objektive Realität in der Seele hat;" es entspreche demselben aber doch keine Gegenständlichkeit. „Der Verstand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet sich ähnliche Sache im Geiste nach: so daß wenn er produktive Kraft hätte, er sie als numerisches Eins heraussetzen würde. — Wem das nicht gefällt, daß diese Vorstellung gemacht genannt werde: so kann man sagen, die Vorstellung sey ein Koncept, das in dem Geiste existire als Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele." **) — Das Princip der Individua-

---

mini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

*) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (*Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 852—853): In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.

**) Ibidem, Quaest. 8: . . . quod universale non est aliquid reale, habens esse subjectivum nec in anima nec extra animam; sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subjectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. — Cui non placet ista opinio de fictis, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae

tion, das den Scholastikern so viel zu schaffen macht, wurde dabei auf die Seite geschoben. *) — Dieß ist die Hauptfrage bei den Scholastikern, die für sich wichtig genug ist.

Die Bestimmung des Allgemeinen, die von den Scholastikern herkommt, ist höchst wichtig, bezeichnend für die Bildung der neueren Welt. Das Allgemeine ist das Eine, aber nicht abstrakt, sondern vorgestellt, gedacht als Alles in sich befassend. Aristoteles stellte den Schluß auf, Was dem A zukommt (*κατηγορεῖται*) u. s. f., und die Kategorien (*ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων*): Plotin, besonders Proklus das unmittheilbare Eine; es wird erkannt aus seinen Ordnungen (*τάξεων*). „Von dem, was von ihnen abhängt" (*ἐξημμένων*, von *ἐξάπτομαι*), „werden die Götter genannt; deswegen ihre Hypostasen, die ihre Bestimmtheit ausmachen, die unerkennbar sind (*ἄγνωστοι*), ist es möglich, aus diesem" — *ἐξημμένων* — „zu erkennen. Denn unaussprechbar ist für sich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unaussprechbaren Einen eingewachsen (*τῷ ἑνὶ τῷ ἀῤῥήτῳ συμφυές*). Aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geschieht es, derselben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher sind Gedachte (*νοητοί*), die das wahrhaft Seyende (*τὸ ὄντως ὄν*) herausstrahlen. Deswegen ist das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche (*νοητὸν θεῖον*), und ist das Unmittheilbare (*ἀμέθεκτον*), vor dem *νοῦς* Verwirklichte." **) Die christliche Religion ist die offenbare: Gott ist das Dreieinige, also das Offenbare, nicht die Triaden und das Eine unterschieden; sondern eben das Eine ist das Dreifache selbst, d. h. für Anderes seyend, in sich relativ. Das Allgemeine ist das *πρότερον*, *πρό*, *προάγειν*, bei Plato und Aristoteles das Ganze, *ὅλον*, *πᾶν*, das *πάντα ἕν*.

---

ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 864.*

**) Procli: Institut. theol. c. 162, p. 483.

Occam fand viele Anhänger. *) Der Streit zwischen Nominalisten und Realisten entbrannte auf das Heftigste; und man zeigt noch ein Katheder, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geschieden war, damit sich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. **) — Von nun an wurde die Theologie in zwei Gestalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem).

## d. Buridan.

**Buridan**, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, daß der Wille durch die Umstände bestimmt würde. Gegen ihn wird der Esel angeführt, der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. ***)

Die Eifersucht der Orden, der Franciskaner, welche Occamisten, und der Dominikaner, welche besonders Thomisten waren, kam in den Streit beider Partheien. Verbote der pariser Universität, päbstliche Bullen wurden gegen Occam erlassen. †) Die pariser Universität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. ††) Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer soll sich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftstellers, über den er liest, schlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falsch zu erklären; sondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weise verworfen würden. Kein Lehrer soll behaupten, daß kein Satz zu unterscheiden oder näher zu bestimmen wäre.“ †††) Die Partheien wurden politisch durch die in-

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 903.

**) *cf. Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 911 — 912.

***) *Tennemann, a. a. O. S.* 914 — 919.

†) *Ebendaselbst, S.* 925.

††) *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV, p.* 257*; Tennemann, a. a. O. S.* 939.

†††) *Tennemann, a. a. O. S.* 939 — 940*; Bulaeus, l. l. p.* 265.

nerlichen Kriege Frankreichs. *) Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominalisten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden sie wieder losgelassen. In der theologischen und philosophischen Fakultät sollte Aristoteles, seine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, erklärt und studirt werden. **)

## 5. Formelle Dialektik.

Das dialektische Interesse ist auf's Höchste getrieben worden; es wurde ganz formeller Natur. Das Weitere ist die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis, wie denn das formelle dialektische Interesse sehr erfinderisch war, sich Gegenstände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöse und philosophische Interesse waren, für diese Behandlungsweise zu kreiren. Das Letzte, was noch von den Scholastikern zu bemerken ist, das ist dieß, daß sie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältnisse des Verstandes hineingebracht haben: sondern daß auch dieser an sich intelligible Gegenstand, die intellektuellen Vorstellungen und religiösen Ideen (Dogmata oder Phantasien), als unmittelbar sinnlich wirklich dargestellt wurden, in die Aeußerlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen und nach diesen methodisch betrachtet wurden. Ursprünglich lag freilich das Geistige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächst aufgefaßt ist, hat das Geistige zugleich zu etwas vollkommen Ungeistigem gemacht. Man kann daher sagen, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff einer Seits tief behandelt: anderer Seits, daß sie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältnisse verweltlicht haben; so daß hier der schlechteste Sinn der Weltlichkeit ist, den man nehmen kann. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für sich ein geschichtliches Mo-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 944—945.

**) *Tennemann, a. a. O. S.* 945—947; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. V, p.* 706, 739—740.

ment, eine Bestimmung von äußerlicher Weise, — das christliche Princip enthält diesen Zusammenhang in sich selbst: in der geschichtlichen Gestaltung der christlichen Religion findet sich eine Menge von Vorstellungen, die mit dem Geistigen zwar zusammenhangen, aber in sinnliche Verhältnisse hinüberstreifen; werden diese Verhältnisse ausgesponnen, so entsteht eine Menge Gegensätze, Kontraste, Widersprüche, die für uns auch nicht das geringste Interesse haben. Diese Seite haben die Scholastiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt. Von dieser Zeit hat man sich späterhin unendlich lustig über die Scholastiker gemacht.

Hiervon will ich einige Beispiele geben. Wie die Neugierde in einer Verstandeswissenschaft zu Hause ist, ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatsachen nachgeht: so die scholastische Philosophie gerade das Gegentheil von empirischer Wissenschaft. Es wurde vorzüglich ein Unterschied gemacht zwischen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verschiedenen Seiten, Unterscheidungen ihrer übersinnlichen Welt, die demselben angehängt waren; diese wurden betrachtet als freigelassen vom Lehrbegriff der Kirche, — oft nur temporär: der Lehrbegriff ist nicht so bestimmt, — aus den Kirchenvätern sey alles zu beweisen, — bis ein Koncilium, oder partikulare Synode entschied. Ueber die Beweise, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man streiten: und außerdem wurde noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den sie sich in endlichen Syllogismen und Formen ausgelassen haben; Untersuchungen, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten, — nicht bei den edlen Männern, die als doctores und Schriftsteller bekannt sind.

### a. Julian Erzbischof von Toledo.

So suchte Julian, Erzbischof zu Toledo, mit dem größesten Ernste (wie die griechischen Accente oder Metra oder Ab-

theilungen der Verse), als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine absurde Voraussetzung enthalten. Es kommt z. B. eine solche Frage vor über die Gestorbenen. Der Mensch wird auferstehen, — das ist kirchliche Lehre: wird mit dem Leibe bekleidet werden, — damit tritt man nun in die sinnliche Sphäre. Und solche Fragen, die aufgeworfen werden, sind z. B. folgende: „In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibes-Konstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geschlechtsunterschied fortdauern? Werden die Auferstandenen Alles, was sie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?" *)

### b. Paschasius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sey, in Bewegung, und veranlaßte langen Streit. **Paschasius Radbertus** schrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es ist viel darüber geschrieben und disputirt worden. **) Man hat da sogar von einem Akkoucheur gesprochen, und dieß behandelt; und es sind viel Fragen gedacht, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorhersehen und Vorherbestimmen führten ebenso zu einer Menge Gegensätze in abstrakten und abgeschmackten Bestimmungen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klassen derselben gehandelt wird, finden sich solche

---

*) Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; *Cramer: Fortsetzung von Bossuet, Th. V, B. 2, S. 88.*

**) Tennemann, a. a. O. S. 61; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 169.*

quaestiones: „Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung.“ — Thomas von Straßburg antwortete: Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse. *) — Jene Frage bezieht sich auf eine lokale, kleinliche Bestimmung, die Gott nichts angeht. Ferner: „Ob Gott Mehreres wissen kann, als er weiß?“ als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterschieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die Engel immer gewesen?“ Ebenso kommen sonst noch eine Menge Fragen über die Engel vor. — „In welchem Alter ist Adam erschaffen worden? Warum ist Eva aus der Ribbe und nicht aus einem anderen Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs und nicht im wachenden Zustande des Menschen? Warum haben sich die ersten Menschen im Paradies nicht begattet? Wie sich die Menschen würden fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden seyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geist Mensch geworden seyen?“ Eben dieß ist der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menschen nicht auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können?“ **)

Noch mehr sind von denen hinzugefügt, die diese Dialektik verspotteten, z. B. Erasmus in seinem Encomium moriae: „Ob in Christus mehrere Sohnschaften (filiationes) seyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib supponirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Esels- oder Kürbis-

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II; S. 153.*
**) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

gestalt hätte erscheinen können? (Num Deus potuerit suppositare mulierem? num diabolum? num asinum? num cucurbitam?) Auf welche Weise (quemadmodum) der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt worden seyn?" *) — So wurden Zusammenstellungen und Unterscheidungen von Verstandesbestimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptsache ist, daß sie wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, sie unter die sinnlichen Bestimmungen und Verhältnisse brachten. Eine völlige sinnliche Festigkeit, diese ganz äußerlichen Formen der Sinnlosigkeit haben sie so in dieß rein Geistige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans Sachs die göttliche Geschichte vernürnbergert. Es liegt in solchen Darstellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeschichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan, etwas Menschliches und Derbes; Gott ist nicht so fremd zu nehmen, sondern einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben, nicht das Unnahbare. Aber ein Anderes ist, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, Ernst daraus zu machen. Das Entgegengesetzte ist, argumenta pro und contra vorzubringen, sie entscheiden nicht, helfen nichts; Voraussetzungen sind solche sinnliche und endliche Bestimmungen, — also unendliche Unterscheidungen. Diese Verstandesbarbarei ist ganz vernunftlos. Es sah so aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan. Das Eine ist die Idee der christlichen Religion, und dazu die Philosophie des edlen Aristoteles; Beides konnte nicht ärger in den Koth gezogen werden. So weit hatten die Christen ihre geistige Idee heruntergebracht.

## 6. Mystiker.

Hiermit sind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei der scholastischen Philosophie in Betracht kommen, indem wir

*) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

eben noch diese Verweltlichung, dieß Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, gesehen haben. Es muß in Rücksicht auf die letztere Richtung noch bemerkt werden, daß neben dieser Verendlichung aber auch einzelne edle Männer, — dieser Sucht edle Geister gegenüberstanden. Es müssen herausgehoben werden viele große Scholastiker, die man Mystiker genannt hat, — zu unterscheiden von den eigentlichen kirchlichen Scholastikern, obgleich verflochten damit. Diese haben weniger Antheil an diesem Disputiren und Beweisen genommen, und sich in Ansehung der Kirchenlehre und der philosophischen Betrachtung rein erhalten. Es sind Theils fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophiren in der Weise der neuplatonischen Philosophie fortgesetzt haben: früher Scotus Erigena. Bei solchen findet man ächtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religiosität aus wahrhaften Empfindungen geschöpft, und Betrachtungen, Vorschriften u. s. f. über Philosophie in diesem Sinne gegeben.

### a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerson oder Gerson, wurde 1363 geboren; er schrieb eine theologia mystica. *)

### b. Raimund von Sabunde.

Ebenso hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im 15. Jahrhundert, Professor zu Toulouse um 1437, in seiner theologia naturalis, welche er in einem spekulativen Geiste auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gott-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 955 — 956.

menschen geschrieben. Er suchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gottmenschen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweisen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott, reiner, einfacher; ebenso ist Moralität aus dem Innern geschöpft. *) — Diese Weise ist dann jener gegenüber zu stellen, um den scholastischen Theologen auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

### c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete besonders Physik, blieb ohne Wirkung, erfand Schießpulver, Spiegel, Ferngläser; er starb 1294.**)

### d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat sich sehr berühmt gemacht, die ars lulliana ist von ihm; er nannte die Kunst, die er aufstellte, ars magna. Er war aus Majorka, wo er 1234 geboren wurde. Er ist excentrisch, — eine von den gährenden Naturen, die sich in Allem herumwerfen. Dieser hatte Hang zur Alchemie und großen Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In seiner Jugend lebte er ausschweifend, schwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er sich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Visionen von Jesus. Und dabei wurde in seiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der christlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Asien und Afrika sein Leben zu weihen; er lernte arabisch zu seinem Bekehrungswerk, bereiste Europa und Asien, suchte um Unterstützung beim Pabst und allen Königen Europa's nach; dabei hat er sich

---

*) Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philos. Band II, S. 157; *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 964 flg; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Band V, S. 290 flg.*

**) *Tennemann, a. a. O. S. 824—829.*

mit seiner Kunst beschäftigt. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühseligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenschaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des 14. Jahrhunderts, verfertigte bei 400 Schriften. Nach einem höchst unruhigen Leben — als Heiliger und Märtyrer verehrt — starb er 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Afrika erlitten hatte. *)

Seine Kunst bezieht sich nun auf das Denken. Näher war das Hauptbestreben dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, der reinen Kategorien, wohinein alle Gegenstände fallen, danach bestimmt werden können; um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Er ist so systematisch; dieses wird mechanisch. Er hat Tableau gemacht in Kreisen, denen Dreiecke eingezeichnet, — zu Grunde gelegt waren, wo hindurch Kreise gehen. In diesen Kreisen hat er die Begriffsbestimmungen geordnet, und sie vollständig aufzutragen versucht. Von diesen Kreisen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich, die dann darauf paßten verglichen mit den Prädikaten. Die Kreise mußten auf gewisse Weise gestellt werden, um richtige Kombinationen zu bekommen; durch die Regeln des Herumdrehens, wo die Prädikate so auf einander fallen, sollte die allgemeine Wissenschaft durch diese Gedankenbestimmungen erschöpft werden. — Er beschrieb sechs Kreise, deren zwei die Subjekte, drei die Prädikate, und der äußerste die möglichen Fragen angiebt. Von jeder Klasse hat er neun Bestimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchstaben BÇDEFGHIK wählte. So hat er 1) neun absolute Prädikate um die Tafel geschrieben: Güte, Größe, Dauer (Ewigkeit), Macht, Weisheit, Wollen (Wille), Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann 2) neun

---

*) *Rixner: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 829—833.*

relative Prädikate: Verschiedenheit, Einerleiheit, Entgegensetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerseyn, Gleichseyn, Kleinerseyn; 3) Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beschaffenheit (quale)? Wann? Wo? Wie und womit? (Dieß Neunte enthält zwei Bestimmungen); 4) Neun Substanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Mensch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; 5) neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio etc.; und 6) neun moralische Beziehungen, Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit u. s. f. Diese nun hat er, wie bemerkt, zusammen auf bewegliche Kreise bezeichnet, so daß man, indem man diese Kreise drehe und zu einander stelle, für alle Substanzen die ihnen zukommenden absoluten und relativen Prädikate auf die gehörige Weise verbinde; durch die in dieselben gezeichneten Dreiecke entstehen Kombinationen, und durch die Kombinationen sollten die konkreten Gegenstände, überhaupt alle Wahrheit, Wissenschaft, Erkenntniß bestimmt seyn. *) Dieß hieß nun die lullische Kunst.

## C. Allgemeiner Standpunkt der Scholastiker überhaupt.

Wir haben nach diesen Specialien ein Urtheil über die Scholastiker, eine Rechenschaft von ihnen zu geben. Sie untersuchten so hohe Gegenstände, Religion; das Denken wurde so spitzfindig ausgebildet; es gab edle, tiefsinnige Individuen, Gelehrte. Und doch ist dieß Ganze eine ganz barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Stoff, Inhalt; es erregt uns

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 834—836; Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; *Jordanus Brunus Nolanus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni Scripta, quae latine confecit, omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiae* 1835, *Fasciculus II, p.* 243—264).

kein wahrhaftes Interesse, und wir können nicht dahin zurückkehren. Es ist Form, leerer Verstand, der sich in grundlosen Verbindungen von Kategorien, Verstandesbestimmungen herumtreibt. Das intellektuelle Reich ist droben, — so nicht bei den Neuplatonikern, — ausstaffirt mit sinnlichen Verhältnissen (schon Vater, Sohn), Engeln, Heiligen, Märtyrern, statt der Gedanken; die Gedanken sind stroherne Verstandes-Metaphysik. Wozu alles dieses? Es liegt hinter uns als Vergangenheit, es muß uns für sich unbrauchbar bleiben.

Es hilft nichts, das Mittelalter eine barbarische Zeit zu nennen. Es ist eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht der unbefangenen, rohen, — sondern die höchste Idee und die höchste Bildung zur Barbarei geworden; was eben die gräßlichste Gestalt der Barbarei und Verkehrung ist, — die absolute Idee, und zwar durch's Denken, zu verkehren. Wir sehen göttliche Welt, äußerlich, obzwar in der Vorstellung, trockenen, leeren Verstand; dadurch wird jene göttliche Welt, obgleich ihrer Natur nach das rein Spekulative, doch verständigt, versinnlicht, — nicht wie Kunst, sondern im Gegentheil als Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Die Scholastik ist die gänzliche Verwirrung des Verstandes in dem Knorren der nordisch-germanischen Natur. Wir haben zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, ein Reich des Todes. Die göttliche Welt war für die Einbildungskraft, Andacht bevölkert durch Engel, Heilige, Märtyrer; in der übersinnlichen Welt war keine Natur, keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewußtseyns. In der unmittelbaren Welt, sinnlichen Natur war keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer jener. Zum göttlichen Reich, von Verstorbenen bewohnt, war nur durch den Tod zu gelangen; die natürliche Welt war ebenso todt, — belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte sie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelwesen als ein Band einzuschieben, Maria, die Heiligen, Verstorbenen in einer jensei-

tigen Welt. Die Versöhnung war formell, nicht an und für sich, nur Sehnsucht des Menschen, — Befriedigung nur in einer anderen Welt.

Einem Volke von Barbaren war eine unendliche Wahrheit anvertraut. Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und das Treiben des scholastischen Wissens suchen, so können wir sagen: es ist der gesunde Menschenverstand, Erfahrung (äußere und innere), Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität. Der Geist, Charakter z. B. der griechischen Humanität war, daß alles Konkrete, alles Interesse für den Geist, das Denken eine Präsenz, Gegenwart in der menschlichen Brust hatte, in seinen Gefühlen, in seinen Gedanken seine Wurzel hat. Das verständige Bewußtseyn, die gebildete Wissenschaft hat an solchem Inhalte ihren realen Stoff, worin sie bei sich selbst ist und bleibt. Das Wissen beschäftigt sich allenthalben mit seinen Angelegenheiten, und an diesem Stoffe, an der Natur und deren festen Gesetzen, hat das Interesse den Maaßstab und die Richtung sich zu orientiren; es bleibt sich getreu, und sein Ernst und sein Spiel hat sein Maaß daran. Auch die Verirrungen auf diesem Boden haben ihr Ziel an dem festen Mittelpunkte des Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes, und als Verirrungen selbst haben sie darin eine Wurzel, die als Wurzel ihre Rechtfertigung hat; nur die einseitigen Entfernungen von der Einheit dieser Wurzel mit dem ganz konkreten Grund und Keime sind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen sehen, ist die absolute, unendliche Wahrheit, als Geist ausgesprochen, in Barbaren gelegt, in Menschen, die nicht das Selbstbewußtseyn ihrer geistigen Menschheit haben, noch nicht menschliches Bewußtseyn, — Menschenbrust, aber nicht menschlichen Geist haben. Die absolute Wahrheit realisirt, vergegenwärtigt sich noch nicht im wirklichen Bewußtseyn, sondern die Menschen sind aus sich herausgerissen; für sie befindet sich der Inhalt, die unendliche Wahrheit des Geistes,

noch in ein fremdartiges Gefäß, voll des intensivsten Triebes physischen und geistigen Lebens, in sie hineingelegt, aber als ein centnerschwerer Stein, dessen ungeheuern Druck sie nur empfinden, nicht verdauen, mit dem Triebe noch nicht assimiliren: und nur Beruhigung, Versöhnung finden können, indem sie schlechterdings außer sich kommen, und wild in dem und durch das geworden sind, was ihren Geist ruhig und mild machen sollte.

Die Religion hat hier in diesem Zustand ihre Sphäre, ihre wahrhaft edle und schöne Gestalt nur in wenigen einzelnen Individuen, und zwar in solchen, die der Welt abgestorben, von ihr entfernt sind, die sich in der Empfindung halten können: so in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder anderen Einsiedlern, die sich in der kontrakten, zusammengezogenen, zusammengehaltenen Innigkeit des Herzens und Geistes, einer Wirklichkeitslosigkeit halten können. Die Eine Wahrheit stand isolirt im Menschen, die ganze Wirklichkeit des Geistes war noch nicht dadurch durchgebildet; Gemüther, die in einem kleinen Kreise lebend sich auf die Religion beschränken, zeigen Schönheit.

Auf der anderen Seite ist es aber nothwendig, daß der Geist als Wille, Triebe, Leidenschaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung, Verwirklichung als solche einsame Kontraktion fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daseyns erfordert, einen wirklichen Zusammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältnissen und den Handlungen. Dieser Kreis der Verwirklichung des Geistes, das menschliche Leben, ist aber zunächst abgeschnitten von jener geistigen Region der Wahrheit. Die subjektive Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für sich, die Sittlichkeit ist eben dieses Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere nur der der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloses. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, ist so nicht durchgebildet durch die Wahrheit; diese ist nur ein Himmlisches, ein Jenseits. Die

Wirklichkeit, das Irdische ist damit gottverlassen, und so Willkür; also einzelne wenige Individuen sind heilig, die anderen unheilig. Wir sehen in diesen Anderen die Abwechselung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Kultus: und dann wochenlang ein Leben der rohsten Eigensüchtigkeit, Gewaltthat und grausamsten Leidenschaft. Es ist schön, das Kreuzfahrerheer, als sie Jerusalem ansichtig waren, alle betend, Buße thuend, ihr Herz zerknirschend auf die Stirne fallen und anbeten zu sehen. Aber dieß ist ein Moment, der auf monatlange Rohheit, Tollheit, Abscheulichkeit, Dummheit, Gemeinheit, Leidenschaft gefolgt ist, die sich überall bewies auf ihrem Zuge. Mit höchster Tapferkeit haben sie die heilige Stadt gestürmt, und darauf sich in Blut gebadet, und in viehischer Wildheit gewüthet; davon sind sie wieder in Zerknirschung und Buße übergegangen; dann stehen sie versöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überließen sich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenschaften, für Rohheit und Geiz, Habsucht, Lüste thätig zu seyn.

Die Wahrheit war auch nicht Fundament der Wirklichkeit. Deswegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile; so sehen wir zwei Reiche, nämlich ein geistiges und ein weltliches, Kaiser und Pabstthum, schroff einander gegenüber stehen: Kirche und kein Staat, sondern Reich, weltliche Herrschaft, jene die jenseits liegende, dieses die diesseits liegende Welt. Zwei absolut wesentliche Principien zerschlagen sich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung.

Ebenso bodenlos ist denn auch die Wissenschaft. α. Der denkende Verstand macht sich an die Mysterien der Religion; sie sind ganz spekulativer Inhalt, Inhalt nur für den vernünftigen Begriff. Aber das Mysterium, der Geist, dieses Vernünftige ist noch nicht in das Denken eingekehrt; das Denken ist daher gottverlassenes, nur abstrakter, endlicher Verstand, in sich nur formell, gehaltloses Denken, das jener Tiefe entfremdet ist,

selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Seinen Inhalt schöpft der Verstand ganz aus einem Solchen, dem er schlechthin, das ihm auch schlechthin fremd bleibt; er ist überhaupt nicht beschränkt, so maaßlos in seinen Bestimmungen und Unterscheidungen, — gleichsam wie wenn man mit Willkür Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgesetzt ist, daß sie für sich einen Sinn ausdrücken sollen (Sinn, Bedeutung ist Konkretes), die nur sprechbar seyn, keine Grenze haben sollen als die Möglichkeit (sich nicht zu widersprechen).

β. Insofern der Verstand sich an den gegebenen religiösen Inhalt hält, so kann er diesen Inhalt beweisen, daß es so seyn muß; und diese Einsicht kann aufgewiesen werden, wie bei einem geometrischen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas übrig, was zur Befriedigung gehört; bewiesen ist es, aber ich begreife es doch nicht. So ist der vortreffliche Satz Anselms, an dem man den Charakter des scholastischen Verstandes überhaupt sieht,*) Beweis, nicht Begreifen des Daseyns Gottes. Mit jener Einsicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; es fehlt das Ich, das innige Band, die Innigkeit als Innigkeit des Gedankens. Diese liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens; zum Begreifen dieser Einheit müßte erkannt werden, daß das Seyn aus sich selbst sich zum Begriffe macht und umgekehrt, Denken und Seyn identisch sind. Das ist die Innigkeit, nicht die nothwendige Folge aus Voraussetzungen; nicht die Natur des Denkens und Seyns ist hier Objekt, — was sie sind, ist vorausgesetzt.

γ. Wenn dieser Verstand aber so von Erfahrung, einem gegebenen konkreten Inhalt, bestimmter Naturanschauung, menschlichem Gemüth, Recht, Pflicht — insofern die Innigkeit ebenso

*) *Siehe Oben, S.* 166—168.

dieß ist — ausgeht, seine Bestimmungen zum Behuf so zu sagen dieses Inhalts findet, er von da auf Abstraktionen kommt — so z. B. in der Physik auf Materie und Kräfte —: so hat er, obgleich seine Form, solches Allgemeine, nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen festen Punkt, an dem er sich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die sonst in's Maaßlose fortginge. Oder man hat konkrete Anschauung von Staat, Familie; das Raisonnement hat am Inhalt festen Punkt, der es dirigirt, — eine Vorstellung, welche die Hauptsache ist. Und die Mangelhaftigkeit seiner Form wird versteckt und vergessen gemacht, der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber nicht von einer solchen Grundlage ausgegangen. Bei diesem scholastischen Verstande war es vielmehr, daß sie die Verstandesbildung als Tradition (in den Kategorien) empfangen haben; später ist diesem geistverlassenen Verstande die Philosophie des Aristoteles in die Hände gefallen. Sie ist aber ein zweischneidiges Schwerdt; sie ist höchst bestimmter, klarer Verstand, der zugleich spekulativer Begriff ist: die abstrakten Verstandesbestimmungen herausgenommen, haltungslos für sich, übergehend, dialektisch, haben nur in ihrer Verbindung Wahrheit. Das Spekulative ist dadurch gegenwärtig bei Aristoteles, daß solches Denken sich nicht dem Reflektiren für sich überläßt, sondern immerfort die konkrete Natur des Gegenstandes vor sich hat; diese Natur ist der Begriff der Sache: das spekulative Wesen der Sache ist der regierende Geist, welcher die Reflexions-Bestimmungen nicht frei für sich läßt.

Die Scholastiker haben die aristotelische Philosophie als äußerlich erhalten; sie sind nicht von diesen Gegenständen ausgegangen, welche die Betrachtung regieren, sondern sie haben nur den äußerlichen Verstand davon überkommen und sich darin ausgebreitet. Weil kein Maaß für denselben vorhanden war weder durch die konkrete Anschauung noch durch den reinen Begriff selbst, so ist der Verstand in seiner Aeußerlichkeit als regellos geblieben. Sie haben die abstrakten Verstandesbestimmungen fest

gemacht, immer unangemessen ihrem absoluten Stoffe, ebenso jedes Beispiel aus dem gemeinen Leben als Stoff genommen: und da jeder Fall, das Konkrete ihnen widerspricht, so sie nur festhalten können durch Bestimmen, Einschränken, — und so sich in eine endlose Menge von Distinktionen verflochten, die selbst ebenso in und durch das Konkrete gehalten, erhalten würden. So ist kein gesunder Menschenverstand in solchem Treiben der Scholastiker. Gesunder Menschenverstand darf nicht gegen Spekulation, wohl aber gegen bodenlose Reflexion auftreten; die aristotelische Philosophie ist das Gegentheil hiervon, eben so in diesem Treiben sich selbst entfremdet. Ebenso fest ist die Vorstellung der übersinnlichen Welt, Engel u. s. f.; ohne alles Urtheil, barbarischer Weise haben sie diesen Stoff weiter bearbeitet, — ebenso wie mit endlichem Verstande, mit endlichen Vorstellungen, Verhältnissen bereichert und betrachtet. — Es ist kein immanentes Princip im Denken selbst, sondern der Verstand der Scholastiker hat eine fertige Metaphysik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß seiner Beziehung auf das Konkrete; sie wurde getödtet, die Theile sind geistlos verzweigt und vereinzelt worden. Man könnte von den Scholastikern sagen, sie haben ohne Vorstellung philosophirt, d. i. ohne ein Konkretes; esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas, τὸ τί ἦν εἶναι haben sie zu Subjekten gemacht. Gesunder Menschenverstand hat ein Substrat, eine Regel für die abstrakten Verstandesbestimmungen.

δ. Dieser rohe Verstand hat dann zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen seiner abstrakten Allgemeinheit, die das Geltende; ebenso ist es auch im Politischen, er geht auf's politische Gleichmachen. Der rohe Verstand hat nicht sich, seine Endlichkeit vernichtet, — den Himmel, die Idee, die intellektuelle, mystische, spekulative Welt in seiner Anwendung so schlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterschied, ob seine Bestimmungen hier gelten oder nicht, — wo das Endliche gilt, wo

es nicht gilt. Daher jene sinnlosen Fragen und Bemühungen, sie zu entscheiden; sinnlos, abscheulich, abgeschmackt ist das, wenn (auch mit richtiger Konsequenz) Bestimmungen in ein Feld gebracht werden, wo sie gar nicht hingehören. Ebenso ist hier nicht der Ort zu entscheiden, welche Konsequenzen zu machen sind; als Vorstellungen seiner Phantasie läßt er sie im Nebulosen. Der Verstand macht nicht den Unterschied (und kann es nicht), welche Bestimmungen — wenn näher bestimmt werden soll — hingehören, um konkreten Inhalt in seiner Allgemeinheit aufzufassen; beim Apfel im Paradiese fragt er, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. Die Brücke vom Allgemeinen zum Besonderen fehlt. So wird das Recht eingetheilt in kanonisches, Kriminal-Recht u. s. w.; der Eintheilungsgrund wird nicht aus dem Allgemeinen selbst genommen, — es ist so unbestimmt, welche besondere Bestimmung dem allgemeinen Gegenstande zukommt. Ist dieser Gegenstand Gott, z. B. Gott ist Mensch worden, so ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht aus ihrer Natur geschöpft; Gott überhaupt erscheint, also auf jegliche Weise. So kommt leicht herein, bei Gott ist nichts unmöglich; so kommt der Kürbis herein, — es ist gleichgültig, in welcher Bestimmung das Allgemeine gesetzt wird. —

Wir haben nun von dem weiteren Fortgange des allgemeinen Geistes zu sprechen. Unter den Gelehrten zeigt sich die Unwissenheit über's Vernünftige, vollkommene, ungeheure Geistlosigkeit, — ebenso die gräulichste, gänzliche Unwissenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Das Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche so herabgesetzt, hob sich die Erhabenheit des Geistes über das Weltliche, seine geistige Uebermacht über dasselbe auf. Denn wir sahen, daß die übersinnliche Welt der Wahrheit, Religion (als Welt von Vorstellungen) durch das Gleichmachen des Verstandes ruinirt wurde. Wir haben einer Seits gesehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philosophische

Weise, aber auch eine Ausbildung des formell logischen Gedankens, die Verweltlichung des an und für sich seyenden, absoluten Inhalts. Ebenso hat sich die existirende Kirche, dieses Daseyn des Himmels auf Erden, mit dem Weltlichen ausgeglichen; sie ist ruinirt, verweltlicht worden, und zugleich auf eine empörende Weise. Das Weltliche soll nur weltlich seyn, — dieß Weltliche aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. So wie in Ansehung der Wirklichkeit — nicht bloß des Erkennens — das Regiment der Kirche ganz weltlich geworden, in Herrschaft, Beherrschung, Reichthum, Länderbesitz übergegangen: ist somit auch so ihr Unterschied ruinirt, Beides ausgeglichen, — aber nicht auf eine vernünftige Weise, sondern für die Kirche auf eine Weise, welche Verdorbenheit ist. Abscheuliche Sitten und schlechte Leidenschaften, Willkür, Wollust, Bestechung, Liederlichkeit, Habsucht, Laster haben sich in ihr eingefunden; und sie hat das Verhältniß der Herrschaft gegründet und festgehalten. Dieser Ruin der übersinnlichen Welt, als vorgestellt und als gegenwärtige Kirche, ist es, der den Menschen hat treiben müssen aus einem solchen Tempel, Allerheiligsten, das verendlicht wurde.

Wir haben näher die Principien, die eingetreten und einander gegenüber stehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geschichte und den Standpunkt der Philosophie zu fassen. Weil nun auf diese und ähnliche Weise der Idee des Geistes gleichsam das Herz durchstochen war, blieben die Theile geistlos und leblos, und wurden so von dem Verstande verarbeitet. Das Denken war dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geist war in ihm nicht mehr für den Geist thätig. Das Daseyn der Kirche als die Regierung Christi auf Erden, der eine äußerliche Existenz gegenüber steht, ist das Höhere, das Herrschende; denn die Religion muß das Zeitliche beherrschen. Durch die Unterwerfung der weltlichen Macht war die Kirche Theokratie, wurde

so selbst weltlich, — und zwar eben die gräulichste, barbarischste Wirklichkeit. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, — dieß ist das Religiöse als vernünftige Unterschiede, d. h. für sich feste Gesetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterschiedenen Beschäftigungen, die Stufen und Grade des Bösen, ebenso wie des Guten, sind Heraustreten in Form der Endlichkeit, Wirklichkeit, Existenz des subjektiven Willens. Das Religiöse hat nur die Form der Unendlichkeit. Alle Gesetze des Guten sind ebenso über den Haufen geworfen, als das Böse und seine Strafen unendlich gemacht. Die Kirche ist in ihrem äußerlichen Daseyn unverletzlich; jedes Vergehen an ihr ist Ketzerei, Verletzung des Heiligen. Andere Meinungen werden auch mit dem Tode bestraft: so die Ketzerei, und dann die nicht orthodoxen Christen, die heterodox gegen die Bestimmungen einer endlosen Dogmatik mit den abstraktesten, leersten Bestimmungen. Diese Vermischung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Interessen, die zur vollkommenen Willkür, Laster, gänzlich ungebundenen Lüsten fortgeht, weil sie nicht durch Gesetze gehalten wird, erzeugt einer Seits Fanatismus, wie bei den Türken, anderer Seits Demuth, obedientia passiva gegen dieß Furchtbare, Laicität.

Gegen diese Entzweiung hat sich dann aber auf der anderen Seite das Weltliche in sich vergeistigt; oder es hat sich in sich festgesetzt, und zwar auf eine durch den Geist berechtigte Weise. Dem Geistigen, der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchsten Spitze, die gegenwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der Gegenwart, Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geistige zu haben. Im 10. Jahrhundert war der allgemeine Trieb in der Christenheit, Kirchen zu bauen; der Gott selbst war nicht gegenwärtig darin, angeschaut. Die Christenheit erhob sich in ihrer Sehnsucht, das Princip der Wirklichkeit, als ihr eigenes in sich, zu erobern. Nicht diese

Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrschaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Pabst sind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; sie genügten dem Geistigen nicht. Der Pabst oder Kaiser ist nicht Dalailama, der Pabst ist nur Statthalter Christi; Christus ist, als vergangene Existenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung gesetzt. Die Christenheit erhob sich also, dieß eigentliche Haupt zu suchen; das ist die Bewegung, Triebfeder der Kreuzzüge. Sie suchte seine Gegenwart, seine äußerliche im Lande Kanaan, seine Spuren, den Berg, wo er gelitten, sein Grab; sie fanden es, aber Grab ist Grab. „Aber Du lässest ihn im Grabe nicht, Du willt nicht, daß ein Heiliger verwese.“ Sie meinten irrig, sie würden sich darin befriedigen, dieß sey es wahrhaft, was sie suchten; sie verstanden sich nicht. Diese heiligen Orte, Oelberg, Jordan, Nazareth, als äußere sinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, sind Vergangenes, Erinnerung, nicht Anschauen, unmittelbare Gegenwart; sie fanden nur ihren Verlust, ihr Grab in dieser Gegenwart. Ohnehin Barbaren, suchten sie nicht das Allgemeine, die Weltstellung Syriens und Aegyptens, dieses Mittelpunkts der Erde: wie Bonaparte, als die Menschheit vernünftig, das im Handel frei Verbindende. So wurden sie durch die Sarazenen, und durch ihre eigene Rohheit, Elend, Abscheulichkeit zum Verständniß gebracht, daß sie sich hier getäuscht. Was sie suchten, sollten sie in sich selbst schauen, in der Gegenwart des Verstandes; das Denken, eigene Wissen und Wollen ist diese Gegenwart. Indem was sie thun, ihre Zwecke und Interessen, rechtlich und so zum Allgemeinen gemacht werden, so ist die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche ist in ihm selbst fest geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in sich erhalten.

Was das geschichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, so kann bemerkt werden, daß wie wir einer Seits die Selbstlosigkeit, das Verhältniß des Geistes, nicht bei sich zu

seyn, die Zerrissenheit des Menschen sehen, wir auf der anderen Seite den politischen Zustand fester werden sehen, indem sich eine Selbstständigkeit gründet, die nicht mehr nur barbarisch, selbstsüchtig ist. In jener Selbstständigkeit ist das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schrecken gehalten zu werden. Jetzt sehen wir aber Recht und Ordnung eintreten. Das Feudalsystem, die Leibeigenschaft ist zwar die herrschende Ordnung; aber Alles darin ist ein rechtlich Festes, d. h. ein Festes in Beziehung auf die Freiheit. Das Recht hat seine Wurzel in der Freiheit, daß das Individuum sich zur Existenz bringe und anerkannt werde; das Recht ist so festgesetzt, wenn auch Verhältnisse zum Privat-Eigenthum gemacht sind, die eigentlich dem Staate angehören. Dieß Verhältniß tritt nun auf gegen das Princip der Selbstlosigkeit der Kirche. Die Feudal-Monarchie macht zwar Verhältnisse der Geburt fest, nach der Geburt sind die wesentlichen Rechte bestimmt; sie sind aber nicht kastenmäßig, wie bei den Indiern, sondern in der kirchlichen Hierarchie konnte jeder aus der niedrigsten Klasse selbst zu den höchsten Stellen gelangen. In Italien und Deutschland haben Städte, Bürger-Republiken ihr Recht erworben und anerkennen lassen durch die weltliche und kirchliche Gewalt; Reichthum zeigte sich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsstädten am Rhein. Die Kapitani sind auch so ein Heraustreten aus dem Feudalsystem. Es war übrigens auch in dem Feudalsystem Recht, bürgerliche Ordnung, Freiheiten, gesetzliche Ordnungen nach und nach hervorgetreten. Die Sprache wurde lingua volgare; so in Dante's comedia divina. Die Wissenschaften beschäftigten sich mit gegenwärtigem Stoff.

Diese Umkehrung hat der Geist der Zeiten genommen; er verläßt die Intellektual-Welt, und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an. Mit diesem Umschwunge sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, — sie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind. Damit stehen dann im

Zusammenhang Handel und Künste. In den Künsten liegt, daß der Mensch aus sich das Göttliche hervorbringt; da jene Künstler so fromm waren, die Selbstlosigkeit zu ihrem Princip als Individuen hatten: so waren sie es, aus deren subjektivem Vermögen diese Darstellungen hervorgingen. Es hängt damit zusammen, daß das Weltliche so berechtigt in sich sich gewußt hat, Bestimmungen festgehalten hat, die auf die subjektive Freiheit sich gründen. Im Gewerbe ist das Individuum auf seine Thätigkeit angewiesen; es selbst ist das Bethätigende und Hervorbringende. Die Menschen sind dazu gekommen, sich frei zu wissen, ihre Freiheit sich anerkennen zu machen, und für eigene Interessen, Zwecke thätig zu seyn die Kraft zu haben.

Der Geist hat sich wieder gesammelt, und, wie in seine eigenen Hände, so in seine Vernunft geschaut. Die Kirche glaubte vorher im Besitze von diesem Andern, der göttlichen Wahrheit, zu seyn, und war mithin in derselben Aeußerlichkeit befangen, die die Form von Willkür, Weltlichkeit und allen schlechten Leidenschaften hatte. Aber als das weltliche Regiment in sich Ordnung und Recht erhielt, und aus der harten Zucht des Dienstes herausgebildet war: da fühlte es sich für sich berechtigt, von Gott gestiftet zu seyn, das Göttliche mithin hier präsent zu haben, für sich berechtigt gegen das Göttliche in der Kirche, was gegen die Laien ausschließlich seyn sollte. Die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbstbewußtseyn hat das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in sich aufgenommen; so ist der schroffe Gegensatz verschwunden. Diese Macht der Kirche ist aber auch die Rohheit der Kirche; sie soll nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, sondern im Geiste mächtig seyn. Es kam sofort in die Weltlichkeit das Bewußtseyn der Erfüllung der abstrakten Begriffe mit der Realität der Gegenwart, und daß diese nicht mehr in sich ein Nichtiges sey, sondern auch in sich Wahrheit habe. So kam der Geist wieder zu sich.

Diese Wiedergeburt ist als das Wiederaufleben der Künste

und Wissenschaften bezeichnet, — die Epoche, da der Geist Zutrauen zu sich selbst und zu seinem Daseyn faßt, und sich in seiner Gegenwart sein Interesse findet. Er ist in Wahrheit mit der Welt versöhnt, — nicht an sich, jenseits im leeren Gedanken, am jüngsten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn sie nicht mehr Wirklichkeit ist; und es ist um die Welt zu thun, — nicht als um eine vertilgte. Der Mensch, der das, was sittlich, Recht sey, zu suchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf solchem Boden finden, sondern hat sich umgesehen, dieses anderswo zu finden. Die Stelle, wohin er gewiesen wurde, ist er selbst, sein Inneres, und die äußerliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet sich der Geist in ihr überhaupt gegenwärtig. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zu Endlichem, zur Gegenwart getrieben.

---

## Dritter Abschnitt.

## Wiederaufleben der Wissenschaften.

Aus dieser Entfremdung des tieferen Interesses in geistlosem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit sich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte sich der Geist nun in sich selbst, und erhob sich zu der Forderung, sich als wirkliches Selbstbewußtseyn sowohl in der übersinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wissen. Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei, — ein scheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbstbewegen aus sich, wie die Intellektual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon sind alle Bestrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung Amerika's und die Auffindung

des Weges nach Ostindien ausgegangen, und besonders die Liebe zu den alten sogenannten heidnischen Wissenschaften wieder erwacht: und so, daß man sich zu den Werken der Alten gewendet hat. Diese Werke der Alten sind Gegenstände der Studien geworden. Diese wurden als studia humaniora, wo der Mensch in seinem Interesse, in seinem Wirken anerkannt ist, dem Göttlichen gegenübergestellt; aber es war das Göttliche in der Wirklichkeit des Geistes. Daß die Menschen selbst etwas sind, hat ihnen ein Interesse gegeben für die Menschen, die als solche etwas sind.

Damit ist die nähere Seite verbunden, daß, — indem die formelle Bildung des Geistes der Scholastiker das Allgemeine geworden ist, — das Resultat hat seyn müssen, daß der Gedanke sich in sich selbst weiß und findet; daraus ist dann der Gegensatz entsprungen vom Verstand, und der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorstellung ist allgemein geworden, daß der Verstand etwas für falsch erkennen könne, was die Kirche behauptet. Es ist von Wichtigkeit gewesen, daß der Verstand sich so erfaßt hat, obschon im Gegensatz gegen das Positive überhaupt.

## A. Studium der Alten.

Die nächste Weise, wie das Umschauen nach dem Menschlichen in Ansehung des Wissenschaftlichen sich hervorgethan hat, ist die gewesen, daß ein Interesse der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entstanden ist, und daß die Bekanntschaft mit den Alten Interesse gewonnen hat. Die Wiedererweckung der Wissenschaften und Künste, besonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philosophie war aber zuerst eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philosophie in ihrer früheren ursprünglichen Gestalt; Neues ist noch nicht aufgekommen. Besonders das Studium der Griechen erwachte wiederum. Die Bekanntschaft, die das Abendland mit den griechischen Originalien

gemacht hat, hängt mit äußeren politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland stand durch Kreuzzüge, und Italien durch Handel mit den Griechen in häufigem Verkehr; vom Orient hatte es die römischen Gesetze, bis ein Kodex des corpus juris zufällig entdeckt wurde, — keine diplomatische Beziehung. Das Abendland ist mit dem griechischen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des byzantinischen Kaiserthums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des griechischen Kaiserthums von den Türken sind Gesandte nach dem Abendlande geschickt worden, die um Hülfe bitten sollten; es waren dieß Gelehrte, und durch diese, die sich größtentheils im Abendlande niederließen, ist diese Liebe dorthin verpflanzt. Petrarca lernte so griechisch von Barlaam, einem Mönch in Kalabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unter-Italien mit griechischem Ritus hatte. Der Mönch lernte in Konstantinopel Griechen kennen, insbesondere Chrysoloras, der seit 1395 sich Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, des Platon, bekannt.*) Man thut den Mönchen zu viel Ehre, daß sie die Alten uns aufbewahrt; sie sind vielmehr aus Konstantinopel gekommen, — die lateinischen Werke sind freilich im Abendlande konservirt worden. Jetzt wurde man hier erst mit den eigentlich aristotelischen Schriften bekannt, und dadurch die alten Philosophien wieder erweckt, wenn gleich diese mit ungeheuer wilden Gährungen vermischt wurden.

So wurde Theils die alte platonische Philosophie, Theils die neuplatonische wieder in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht, die aristotelische, epikureische, auch die ciceronianische Popular-

---

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 125—128; Tennemann, Band IX, S. 22—23.*

philosophie, und mit dem Widerspruch gegen die Scholastik zunächst geltend gemacht; — Bemühungen, die jedoch mehr durch die Beförderung der Bildung, als durch die Originalität der philosophischen Produktion merkwürdig sind. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, Aristoteliker, Platoniker u. s. f., aber ganz anders als die Alten; wir lernen an diesen Bestrebungen nichts Neues kennen. Dieß hängt mit der Literatur- und Bildungsgeschichte zusammen.

### 1. Pomponatius.

Besonders Pomponatius war so ein Aristoteliker, der unter Anderem von der Unsterblichkeit der Seele schrieb, und dabei nach einem, diesem Zeitalter ganz besonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß sie, die er als Christ glaube, nach Aristoteles sich nicht beweisen lasse. *) Die Averroisten behaupteten, der allgemeine *νοῦς*, der zum Denken assistire, sey immateriell und unsterblich, die Seele als numerisches Eins sterblich: Alexander Aphrodisiensis, sie sey sterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Koncilium von Benevent unter Leo X. verdammt. **) Die vegetative und empfindende Seele setzte Pomponatius als sterblich ***) u. s. f. — So gab es noch viele andere reine Aristoteliker, besonders später, — allgemein unter den Protestanten. Die Scholastiker hießen fälschlich Aristoteliker; die Reformation stritt so gegen Aristoteles, eigentlich aber gegen die Scholastiker. Platonische, aristotelische, stoische und (in Rücksicht auf Physik) epikureische Philosophie wurden wieder geltend gemacht.

---

*) *Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c. 9, 12 et 15; Tennemann, Band IX, S. 66.*

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 2; Tennemann, a. a. O, S.* 65 — 67.

***) *Pomponatius, l. l. c. 9; Tennemann, a. a. O. S.* 67.

## 2. Ficinus.

Besonders lernte man nun auch Platon kennen, dessen Handschriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Konstantinopel, lasen über platonische Philosophie. Kardinal Bessarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Konstantinopel, hat Plato bekannt gemacht im Abendlande. *) — Ficinus z. B., in Florenz, geb. 1433, gest. 1499, der geschickte Uebersetzer des Plato, ist ausgezeichnet; er ist es besonders, der die neuplatonische Philosophie wieder nach Proklus und Plotin kennen lehrte. Ficinus schrieb auch eine platonische Theologie. Ja, ein Medicäer in Florenz — (diese, überhaupt der frühere Kosmus, Lorenz, Leo X., Klemens VII., haben Künste und Wissenschaften geschützt, klassische griechische Gelehrte an ihren Hof gezogen) —, Kosmus II., hat selbst eine platonische Akademie gestiftet; dieß war im 15. Jahrhundert. **) — Zwei Grafen Picus von Mirandula, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat 900 Theses — 55 aus Proklus ***) — aufgestellt, und alle Philosophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch sich als Fürst anheischig gemacht, den Abwesenden die Reisekosten zu bezahlen. †)

## 3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin.

Später wurde die epikureische Philosophie (Atomistik) wieder erweckt, insbesondere von Gassendi gegen Cartesius; und aus ihr hat sich in der Physik noch immer die Lehre von den molécules erhalten. — Schwächer war das Wiedererscheinen

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44 — 45.*

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p. 49, 55, 48.*

***) *Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p. 503 — 505.*

†) *Tennemann, Band IX, S. 149.*

in der stoischen Philosophie durch Lipsius. — In Reuchlin (Kapnio) fand die kabbalistische Philosophie einen Freund. Er war 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren,*) und übersetzte selbst einige Komödien des Aristophanes. Er wollte die eigentliche, ächte pythagoräische Philosophie (Alles ist mit vieler Trübheit vermischt) auch wieder ausbilden. Es war im Werke, alle hebräischen Bücher in Deutschland durch einen Reichsschluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat sich das Verdienst erworben, dieß zu verhindern.**) Durch den gänzlichen Mangel an Lexicis wurde das Studium der griechischen Sprache so erschwert, daß Reuchlin nach Wien reiste, um von einem Griechen griechisch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, gestorben 1699,***) viele tiefe Gedanken. — Alle diese Philosophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeschadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philosophen in sich faßt, aber vergangen ist, nicht die Frischheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat, — sie ist eigentlich nicht wahrhafte Philosophie. Ich lasse mich daher nicht näher darauf ein.

## 4. Ciceronianische Popularphilosophie.

Auch die ciceronianische Weise des Philosophirens, eine sehr allgemeine Manier, wurde besonders erneuert; — ein Philosophiren, das eben keinen spekulativen Werth hat, aber in Ansehung der allgemeinen Bildung dieses Wichtige, daß der Mensch darin mehr aus sich als einem Ganzen heraus, aus seiner Erfahrung, überhaupt aus seiner Gegenwart spricht. Es ist popu-

*) *Tennemann*, *Band IX*, *S.* 164—165; *Tiedemann: Geist d. spek. Phil.*, *Band V*, *S.* 483; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV*, *P.* 1, *p.* 358.

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, *Band II*, *S.* 206; *Brucker. l. l. p.* 365—366.

***) *Tennemann*, *a. a. O. S.* 228—230; *Brucker. l. l. p.* 721.

lares Philosophiren, wird aus der inneren und äußeren Erfahrung geschöpft. Ein verständiger Mensch sagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menschen u. s. f. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für sich, Theils im Gegensatz gegen die Scholastiker. So sehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. die petrarchischen, auch vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergessen sind, und wenig inneren Werth haben: so wohlthuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtseyn nicht zu seinem Boden. Petrach schrieb aus sich selbst, seinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieser ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Princip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, — das Fremde in der Sprache. Den deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte; wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden: so Dante, Boccacio, Petrach, während seine politischen Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen ist etwas mein Eigenthum. Luther, Melanchthon haben das Scholastische ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüth entschieden. Melanchthon zeigt kühle, populare Philosophie. Der Mensch will selbst dabei seyn; es ist der ungeheuerste Kontrast gegen die leblose, dürre Scholastik. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist Angriff gegen die scholastische Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in's

Literarische, in die Geschichte der Bildung, der Religion, als der Philosophie. Eine Menge Werke hatte die Bearbeitung alter Philosophien zum Gegenstande. Dieß ist mehr nur Wiederherstellung von etwas Vergessenem; es wurde für sich kein Fortschritt gemacht. Ebenso die popularen Schriften von Montaigne, Charron enthalten Anmuthiges, Geistreiches, Lehrreiches; sie können nicht zur eigentlichen Philosophie gerechnet werden, sie gehören zum gesunden Menschenverstande. Der Mensch hat wieder in sein Herz geschaut und es geltend gemacht: alsdann das Wesen des Verhältnisses des Einzelnen zum absoluten Wesen in sein eigenes Herz und Verstand, in seinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, so ist diese Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung seiner selbst geworden; er fühlt diese Entzweiung in ihm selbst und seine Ruhe in sich. — Die eigentliche philosophische Belehrung muß man in den Quellen selbst, den Alten, suchen.

## B. Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie.

Eine zweite Reihe von Erscheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Bestrebungen in der Philosophie, die nur Bestrebungen blieben, nur der ungeheuern Zeit dieser Gährung angehören. Viele Individuen in der ungeheuern Gährung der damaligen Zeit sahen sich von dem bisherigen Inhalt, dem Objekt, das bisher die Stütze und Halt des Bewußtseyns ausgemacht, dem Glauben verlassen. Neben diesem ruhigen Hervortreten der alten Philosophie sind auf der anderen Seite eine Menge gährender Gestalten auffallend, in denen der Trieb der Erkenntniß, des Wissens, der Wissenschaft auf eine gährende, gewaltsame Weise sich aufgethan hat. Sie fühlten sich, und wurden nun von dem Triebe regiert, aus sich heraus sich das Wesen zu schaffen, die Wahrheit zu schöpfen; — Menschen gährender, brausender Natur, von unstätem und wildem Cha-

rakter, enthusiastischem Wesen, das nicht die Ruhe der Wissenschaft gewinnen konnte. Man findet so bei ihnen große Originalität; der Inhalt ist aber höchst vermischt und ungleich. In dieser Zeit finden sich eine Menge Individuen, groß durch die Energie ihres Geistes, ihres Charakters, bei denen sich aber eine große Verworrenheit des Geistes und Charakters zugleich findet: deren Schicksale, wie ihre Schriften, nur diese Unsicherheit ihres Wesens, und die Empörung des Inneren gegen das vorhandene Daseyn wie Intelligenz, und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebähren, bezeichnen: und in denen ein heißer Trieb zum Tiefsten und Konkreten in denkender Weise durch unendliche Phantastereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen astrologischen, geomantischen und anderen Kenntnissen verunreinigt war. Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulkans, der sich im Inneren gebildet hatte, und der eine neue Schöpfung hervorbrachte; seine Schöpfungen sind noch wild und unregelmäßig. Das giebt Gestaltungen, in denen allerdings die subjektive Energie des Geistes zu schätzen ist, und ein wunderbares Eingehen in Aechtes und Großes nicht verkannt werden darf. Die Zeit war reich an solchen Individuen, die sich auf die gewaltsamste und korrupteste Weise herumgetrieben haben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältnissen. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardanus, Bruno, Vanini und Campanella, dann Ramus; sie sind Repräsentanten des Charakters der Zeit in diesem Zwischenzustande des Ueberganges.

## 1. Cardanus.

Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften sind 10 Bände in Folio. Cardan wurde 1501

zu Pavia geboren, und ist zu Rom 1575 gestorben.*) Sein Vorname ist Hieronymus. Er hat seine Lebensgeschichte und seinen Charakter selbst beschrieben, De vita propria, und darin merkwürdiger Weise die härtesten Selbstbekenntnisse über seine Fehler abgelegt, was nur ein Mensch von sich sagen kann. Um ein Bild von diesen Widersprüchen zu geben, diene dieses. Sein Leben ist eine Abwechselung des mannigfaltigsten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er spricht zunächst von seinen Schicksalen vor der Geburt. Er erzählt, daß seine Mutter, schwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Brust der Säugamme war, trat die Pest ein; seine Amme starb an der Pest, er blieb. Sein Vater war sehr hart gegen ihn.**) Er lebte bald in der drückendsten Armuth und äußersten Mangel, bald im Ueberfluß; Fürsten suchten und ehrten ihn, besonders wegen seiner Astrologie. Er legte sich dann auf die Wissenschaften, wurde Doctor der Medicin, und reiste viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht sagen, wie viel Geld ihm geboten. Er war Professor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härtesten Gefangenschaft gesessen, und die fürchterlichsten Torturen ausstehen müssen.***) Er ist ein tiefer Astrolog, und hat vielen Fürsten gewahrsagt. In der Mathematik ist er bekannt. Wir haben noch immer von ihm die Regel der Auflösung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige; sie heißt regula Cardani, sie ist (nach ihm) von einem Dritten.

Er hat überhaupt in beständigen innerlichen und äußerlichen

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 68; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362.*

**) *Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Buhle, a. a. O. S. 360; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 563—564.*

***) *Brucker. l. l. p. 66—68.*

Stürmen gelebt. Er sagt, er hätte die größte Folter des Gemüths in sich gelitten. In diesem inneren Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenso sich als Andere zu quälen. Er geißelte sich selbst, biß sich in die Lippen, kniff sich heftig, verzerrte sich die Finger, um sich von seiner quälenden Geistesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenso widersprechend war sein äußeres Betragen, das bald ruhig und anständig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnsinnigen, in den gleichgültigsten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu seyn, glich. Bald kleidete er sich anständig und putzte sich, bald in Lumpen. Er war verschlossen, fleißig, anhaltend arbeitsam: dann ausschweifend, spielte er und verbrachte Alles, was er hatte, Hausgeräthe und Geschmeide seiner Frau. Bald ging er langsam einher, wie andere Menschen, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger. *) — Seine Kindererziehung war natürlich unter solchen Verhältnissen schlecht. An seinen Söhnen erlebte er das Unglück, daß sie ungerathen waren. An einem seiner Söhne erlebte er, daß er seine eigene Frau vergiftete und mit dem Schwerdte hingerichtet wurde; seinem zweiten Sohne ließ er zur Züchtigung die Ohren abschneiden, weil er so liederlich war. **)

Er selbst war das wildeste Gemüth, das ebenso tief in sich selbst brütete, als heftig und auf die widersprechendste Weise nach Außen ausschlug; ebenso waltete ungeheure Zerrüttung seines Inneren in ihm. Ich führe die Schilderung seines Charakters an, die er von sich selbst (ich nehme Auszug auf) machte: „Ich habe von Natur einen philosophischen und zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wol-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 364—365; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 565; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 71—74.*

**) *Cardanus: De vita propria, c. 26, p. 70; Buhle, a. a. O. S. 362—363.*

lüstig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienstfertig, nacheifernd, erfinderisch, durch mich selbst gelehrt, nach Wundern strebend, verschlagen, listig, bitter, in Geheimnissen bewandert, nüchtern, arbeitsam, sorglos, geschwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidisch, traurig, heimtückisch, verrätherisch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einsiedlerisch, widrig, strenge, Wahrsager, eifersüchtig, Zotenreißer, verläumderisch, willfährig, veränderlich; — solcher Widerspruch meiner Natur und meiner Sitten ist in mir." *) — Dieß sagt er selbst in seinem Buch De vita propria.

Ebenso vollkommen ungleich wie sein Charakter, sind Theils seine Schriften beschaffen, in die er sein Gemüth ausstürmte. Man findet Verwirrung von allem astrologischen, chiromantischen Aberglauben, und ebenso dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geistes bezeichnet: alexandrinische, kabbalistische Trübheit, — ganz klare gemeine psychologische Beobachtung aus sich. Seine Schriften sind wild, unzusammenhangend, widersprechend. Er schrieb oft in der drückendsten Armuth. Das Leben und die Thaten Christi behandelte er astrologisch. Doch besteht sein positives Verdienst mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus sich selbst zu schöpfen; er hat sehr erregend auf seine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit seiner Gedanken. Die Sucht, originell zu seyn, war das Erste, wie sich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem selbstthätigen Thun erfaßt; sie nimmt dieß dafür, neu und anders zu seyn als Andere, — Privat-Eigenthum an der Wissenschaft zu haben. Die Sucht, originell zu seyn, trieb ihn auf die sonderbarsten Dinge.

---

*) *Cardanus: De genitur. XII, p. 84; Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 564—565.*

## 2. Campanella.

Thomas Campanella ferner ist ebenso ein Gemisch von allen möglichen Charakteren; ebenso zerrissen und phantastisch war auch ihr Leben und ihre Schicksale. Er war zu Stylo in Kalabrien 1568 geboren, und starb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; 27 Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt.*) — Ihre Werke bilden viele Folianten. Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoß gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Besonders aber müssen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

## 3. Bruno.

Jordan Bruno ist eben ein in ähnlicher Weise unruhiges und gährendes Gemüth. Wir sehen in ihm ein kühnes Wegwerfen alles katholischen Autoritäts-Glaubens. In neueren Zeiten ist er durch Jacobi in Erinnerung gebracht. Seinen Briefen über Spinoza hing er einen Auszug **) aus einer Schrift desselben an, ***) und parallelisirte ihn mit Spinoza; dadurch ist er zu einem Ruhm gekommen, der über sein Verdienst geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen festen Sitz. Er ist aus Nola im Neapolitanischen gebürtig, lebte auch im 16. Jahrhundert; es ist nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb sich in den meisten europäischen Staaten, Italien, Frankreich, England, Deutschland, als Lehrer der Philosophie umher: verließ Italien, wo er, zuerst Dominikaner-Mönch, bittere Anmerkun-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 108, 114 — 120; Tennemann, B. IX, S. 290 — 295.*

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 5 — 46.*

***) Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8., wohl ein erdichteter Druckort, und zu Paris erschienen, wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8.; — beides Dialogen.

gen über manche katholische Glaubenslehre — die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's —, Theils über die krasse Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenso mit Kalvin und Beza verdarb (es war unmöglich für ihn, mit ihnen zu leben): in anderen französischen Städten (Lyon): darauf in Paris, wo er 1585 selbst feierlich gegen die Aristoteliker auftrat, nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit philosophische Thesen zur öffentlichen Disputation darüber anschlug. *) Bruno's Thesen waren besonders gegen Aristoteles gerichtet; er machte aber kein Glück, die Aristoteliker saßen noch zu fest. Bruno war auch in England (London); auch in Deutschland: in Wittenberg (1586), Prag und anderen Universitäten und Städten. In Helmstädt (1589) wurde er von den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg sehr begünstigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere seiner Werke drucken ließ. Ueberall hielt er öffentliche Vorträge, schrieb; und darum ist es auch so schwer, seine Bücher vollständig zu kennen. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquisition in Venedig ertappt, in's Gefängniß gesetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen (Scioppius) berichten, erduldete er seinen Tod mit sehr standhaftem Geiste. Er war in Deutschland Protestant geworden, und hatte sein Ordensgelübde gebrochen. **)

Unter Katholiken, wie unter Protestanten wurden seine Schriften für ketzerisch und atheistisch ausgegeben, und deshalb verbrannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften

*) *Siehe Oben, S. 216: Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum. Vitebergae apud Zachariam Cratonem, 1588.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P 2, p. 15—29.*

sind sehr selten zusammen, die größte Anzahl davon befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichsten Nachrichten davon findet man in der buhle'schen Geschichte der Philosophie. Seine Schriften sind selten, oft verboten; in Dresden gehören sie noch immer zu den verbotenen Schriften, so werden sie in Dresden nicht gezeigt. Kürzlich *) ist davon eine Ausgabe in italienischer Sprache besorgt, **) die vielleicht noch nicht einmal erschienen ist; Bruno hat aber auch Vieles lateinisch geschrieben. — Bruno verfaßte und gab Schriften überall heraus, wo er hinkam; er hielt sich eine Zeit lang auf, und war ein wandernder Professor und Schriftsteller. Seine Schriften sind daher (viele) gleichen Inhalts (eines gedoppelten) nur in einer verschiedenen Form; und in der Evolution seiner Gedanken kam er daher eigentlich nie recht weiter und heraus.

Aber der Haupt-Charakter seiner Schriften ist eigentlich einer Seits eine schöne Begeisterung eines Selbstbewußtseyns, das den Geist sich inwohnen fühlt, und die Einheit seines Wesens und alles Wesens weiß. Es ist etwas Bacchantisches in diesem Ergreifen dieses Bewußtseyns; es fließt über, diesen Reichthum auszusprechen, und sich so zum Gegenstande zu werden. Aber es ist nur das Wissen, in welchem der Geist sich als Ganzes ausgebähren kann. Wenn er diese wissenschaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, so greift er nur nach allen Formen herum, ohne sie gehörig zu ordnen. Einen solchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen seine Expositionen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen, — mystische Schwärmerei. Der großen inneren Begeisterung opfert er seine persönlichen Verhältnisse auf; so ließ sie ihn nicht ruhig. Es ist gleich gesagt, „ein unruhiger Kopf, der sich nicht habe vertragen können.“ Woher diese Un-

*) *Vorlesungen von* 18$\frac{25}{26}$.

**) *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann* 1830.

ruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er sich vertragen; — dadurch seine Unruhe. Er hat sich erhoben zu der einen, allgemeinen Substantialität, — diese Trennung, Erniedrigung des Selbstbewußtseyns ebenso als der Natur aufgehoben. Gott war wohl im Selbstbewußtseyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, Geschöpf, kein Bild seiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endursachen, endlichen Zwecken: Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menschen; der Korkbaum wächst, um Stöpsel auf den Bouteillen zu haben.

Was seine Gedanken selbst betrifft, so hat Jacobi neuerlich *) große Aufmerksamkeit auf ihn erregt, indem die Summe seiner Lehre das spinozistische Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus sey: und dieß unter der Form aufgestellt, als ob dieß etwas den Bruno besonders Auszeichnendes sey, daß Ein lebendiges Wesen, eine Weltseele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem sey. Bruno stellte $\alpha$) die Einheit, Allgemeinheit der Weltseele, des Lebens auf, $\beta$) die gegenwärtige, inwohnende Vernunft. Allein in der That ist diese Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der alexandrinischen, und Bruno ist darin nichts weniger als original. Aber am Inhalt seiner Schriften heben sich zwei Seiten heraus: 1) die eine Seite ist die seines Systems, seinen Hauptgedanken nach, seine philosophischen Principien überhaupt, — die Idee, als substantielle Einheit; 2) die Unterschiede in derselben, das, was er besonders geltend machen wollte, die andere mit jener jedoch zusammenhangende Seite ist seine lullische Kunst, auf die er eigentlich gereist ist, und auf die er auch immer das Meiste gehalten hat.

1. Philosophische Gedanken. Es sind zum Theil aristotelische Begriffe, die er gebraucht. In den vielerlei Schriften des Bruno zeigt sich vornehmlich die Begeisterung des Ge-

---

*) *Vorlesungen von 180½.*

dankens und seines ganzen Lebens; seine Philosophie zeugt von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und sehr originellem Geiste. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die Begeisterung für die schon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur. So ist seine Philosophie im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Diese Trennung der Menschen von Gott oder der Welt, alle diese Verhältnisse der Aeußerlichkeit sind hineingeworfen in seine lebendige Idee der Einheit von Allem. Die Einheit des Lebens, wegen deren Aussprechen Bruno so bewundert worden, ist die absolut allgemeine Einheit. Die Hauptformen seiner Vorstellung sind diese, daß er einer Seits die allgemeine Bestimmung der Materie, anderer Seits die der Form giebt.

a. Diese allgemeine Einheit bestimmt er also als „den allgemeinen, thätigen Verstand (νοῦς), der sich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, alle Formen in sich faßt: und wie der Verstand des Menschen eine Menge Begriffe bildet, so auch bildet und systematisirt. Er verhält sich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verstand des Menschen; er ist der innerliche Künstler, der von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor, aus dieser treibt er dann die Aeste, aus diesen die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen u. s. f. Es ist Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet.“ *) Dieses ist der formale Verstand, der Endursache, Zweckbestimmung ist; er ist aber ebenso wohl auch wirkender Verstand (causa efficiens), eben dieß Hervorbringende. **) Der Unterschied von Mittelursache und Endur-

*) *Jacobi's Werke, Band IV, Abth. 2, S. 7—9; Tennemann, B. IX, S. 391—392; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 7; Tennemann, a. a. O. S. 391; Giordano Bruno, l. c. p. 235.*

sache ist sehr wichtig. Die innere Form ist als Form nach Bruno Begriff, Endursache, aristotelischer Zweck, aber ebenso auch Mittelursache. Natur und Geist sind nicht getrennt; — formaler Verstand, in welchem der Begriff nicht als gewußter enthalten, sondern für sich freier: als Einheit, in sich bleibender, — als wirkender, außer sich gehender.

„Ebenso ruft er von innen auch seine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück" u. s. f. *) — So ist bei Proklus der Verstand als Substantielles, das Alles in seinem Eins in sich hält: das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verstand als solcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurücknehmende. — Jene Form des Dings ist sein inneres Verstandes-Princip, sein Hervorbringendes Ursache; aber Beides ist nicht verschieden, sondern die Form selbst Ursache, eben dadurch Endursache, — bei Aristoteles das Unbewegte, das Princip, der reine Begriff, Entelechie. Das Weltall ist ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt. **) Der nach einem Zweck wirkende Verstand ist, der eine Form ist: Was immer producirt wird, ist dieser Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt, das ist so, wie die Form an sich bestimmt ist. Bei der kantischen Philosophie werden wir diese Zweckbestimmung auch zu erwähnen haben. Das organisch Lebendige, dessen Princip die Lebendigkeit ist, das Bildende, das in sich seine Wirksamkeit hat, und in derselben nur bei sich bleibt, sich erhält, das ist Zweck. Zweck ist die Thätigkeit, aber die in sich bestimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße

---

*) *Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 9: Tennemann, B. IX, S. 392: Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. II, p.* 236.

**) *Jacobi, a. a. O. S.* 10—18*; Tennemann, a. a. O. S.* 392—394*; Giordano Bruno, l. c. p.* 237—243.

Ursache sich verhält, sondern in sich zurückgeht, sich erhält. Das ist nun diese Form.

b. Bruno, der die Endursache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Universums setzt, setzt sie dann ferner auch als seyend, als Substanz. (Er ist also gegen die Vorstellung eines bloß außerweltlichen Verstandes gerichtet.) Insofern unterscheidet Bruno Form und Materie an der Substanz; sie ist jene Einheit der Thätigkeit und des Verstandes (der Idee), — zusammen Form und Materie. Die Hauptsache bei ihm ist, daß er die Einheit der Form (des Thätigen) und der Materie festhält, daß die Materie an ihr selbst lebendig ist. An diesem Seyenden sehen wir unendliche Verwandlungen. Das Bleibende dieser sich Verwandelnden, in diesen Unterschieden des Formirens, ist nun die Materie; sie ist die erste, absolute Materie. Dieß abstrakt gesagt, ist sie nur das Formlose, aber die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige. Die Form ist ihr immanent, ist identisch mit ihr: so daß sie selbst diese Veränderungen, Umbildungen setzt, selbst hervorbringt; sie geht durch alle hindurch. Eins ist aber schlechthin nicht ohne das Andere. Weil die Materie nicht ohne die erste allgemeine Form ist, so ist sie selbst Princip oder Endursache an ihr selbst. Nur an den endlichen Dingen und in den endlichen Verstandesbestimmungen ist dieser Unterschied von Form und Seyn (Materie) vorhanden. Dieselbe Materie geht alle Verwandlungen durch: „Was erst Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt, Nahrungssaft, Blut, thierischer Saame, ein Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse" u. s. f.; aus Sand und Wasser werden Frösche. „Hier erkennen wir also Etwas, welches, obwohl es sich in alle diese Dinge verwandelt, doch an sich immer Ein und dasselbe bleibt." *) —

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 19—22; Tennemann, B. IX, S. 394—395; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 251—253.*

„Weil sie Alles ist, ist sie nichts in's Besondere:“ nicht Luft, Wasser, — eben das Abstrakte. „Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat.“ *) — „Diese Materie kann weder Körper seyn, denn die sind geformt: noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten, Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich. — Hiermit scheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig, als die Materie. — Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig gehalten.“ **) Aber diese Eine absolute Form ist identisch mit der Einen allgemeinen Materie, die daher in ihr selbst das Princip des Wirkens und der Endursache hat. Sie ist also eben das Vorausgesetzte aller Körperlichkeit, und daher selbst intelligibel, ein Allgemeines, oder eben das Verständige wieder selbst, die Endursache an ihr selbst; sie ist die Ursache und die Endursache von Allem. Der präformirende Verstand ist identisch mit der Materie, einem Intelligiblen, wovon die als unterschieden erscheinenden Dinge Modifikationen sind; Beide sind intelligibel. Die Formen der Materie sind die innere Macht der Materie selbst; sie ist, als Intelligibles, selbst die Totalität der Form. ***) — Dieses System des Bruno ist so ganz objektiver Spinozismus; man sieht, wie tief er eingedrungen ist.

Er macht die Frage: „Aber die erste allgemeine Form und die erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich? verschieden, und doch Ein Wesen?“ Er sagt: „Die Materie ist zu betrachten als Potenz; so fallen alle möglichen Wesen auf gewisse Weise unter ihren Begriff.“ Da gebraucht er

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 30—31; Tennemann, B. IX, S. 398—399: Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. IV, p. 273—274.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 22—23; Tennemann, a. a. O. S. 395—396; Giordano Bruno, l. c. Dial. III, p. 254—257.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 28—30; Tennemann, a. a. O. S. 398; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 269—272.*

denn aristotelische Formen von δύναμις, potentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Er sagt: „Die Passivität der Materie muß rein und absolut betrachtet werden. Nun ist es unmöglich, einer Sache Daseyn beizumessen, welcher das Vermögen (Kraft) da zu seyn gebräche. Dieses letztere bezieht sich aber so ausdrücklich auf den aktiven Modus, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht seyn kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war: so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da seyn." Die Materie als der Form entgegengesetzt, ist sie nur die potentia, δύναμις, Möglichkeit. Ist die Materie das Unbestimmte, wie kommt man zum Bestimmten? Diese Identität, Einfachheit der Materie ist selbst nur Eine Bestimmung, Ein Moment der Form. Indem man also die Materie der Form entreißen wollte, hat man sie zugleich in Einer Bestimmung der Form gesetzt; damit ist aber auch sogleich das Andere gesetzt. — „Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge" (die Materie) „kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und ebenso wenig nach demselben übrig bleiben. — Das erste und vollkommenste Princip faßt alles Daseyn in sich, kann Alles seyn, und ist Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm also Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip." *) Es ist eine sehr wichtige Bestimmung, die darin liegt: wenn eine wirkende Kraft gesetzt wird, so liegt darin die Bestimmung eines Bewirktwerdens, Erschaffens der Materie. Diese Materie ist aber nichts ohne die Wirksamkeit; die Form ist das Vermögen und das innere Leben der Materie.

So ist ihm das Absolute bestimmt, „nicht so die anderen"

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 23—25; Tennemann, B. IX, S. 396; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 260—261.*

— endlichen — „Dinge, welche seyn und auch nicht seyn, so oder anders bestimmt seyn können. Der einzelne Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblick seyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. — Das Universum, die unerzeugte Natur ist aber Alles, was sie seyn kann in der That (wirklich) und auf Einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, ist sie nicht mehr, was sie ist und seyn kann; sondern ein solcher Theil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips." *) So schrieb er auch ein Buch De umbris idearum.

c. Dieß ist seine Haupt-Idee. Diese Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, dieß ist das Bestreben der Vernunft. **) Aber um zu dieser Einheit durchzudringen, „alle Geheimnisse der Natur zu erforschen, müssen wir den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum, nachforschen." Eben in diesen Extremen ist es, daß sie intelligibel sind, und in dem Begriff sich vereinigen; und diese Vereinigung ist die unendliche Natur. Er sagt nun: Aber „den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst." ***) — Dieß ist ein großes Wort, die Entwickelung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Nothwendigkeit

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 25—26; Tennemann, B. IX, S. 397; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 261.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 28, 32; Tennemann, a. a. O. S. 398, 399; Giordano Bruno, l. c. 264; Dial. IV, p. 275.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 45; Tennemann, a. a. O. S. 403—404; Giordano Bruno, l. c. Dial. V, p. 291.*

von Bestimmungen ist. Wir werden nachher sehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun.

Ueber diesen Gegensatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geschrieben: De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8, der Text sind Hexameter mit Noten und Scholien (bei Buhle ist der Titel De Minimo libri V); De Monade, Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8. Er stellt das Ur-Princip (oder was anderswo die Form heißt) unter dem Begriff des Kleinsten vor, das zugleich das Größte ist, Eins, das zugleich Alles.*) Das Universum ist dieses Eins in Allem. „Im Universum," sagt er, „ist der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunkt; oder sein Mittelpunkt ist überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß so aus, indem sie sagten von dem Vater der Götter, daß er wesentlich in jedem Punkte des Weltalls seinen Sitz habe." Es giebt den Dingen erst wahre Wirklichkeit, ist die Substanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegossene Geist, die ganze Essenz u. s. f., reine Form.**) — Dieß ist nun die Grund-Idee des Bruno, die die Begeisterung einer edlen Seele und tiefes Denken ausdrückt. Diese Lebendigkeit der Natur wird mit der größten Begeisterung vorgetragen. Viele Schriften sind in Versen; da ist Phantastisches, Allegorisches. Ein Buch heißt: Vom triumphirenden Thiere. Er sagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes gesetzt werden.***)

---

*) *Jordanus Brunus: De Minimo, p. 10, 16 — 18.*

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 37 — 39; Tennemann, B. IX, S. 401 — 402; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p. 281 — 284.*

***) *Opere di Giordano Bruno, publ. da Wagner: Introduzione p. XXIV — XXV.*

2. Das Zweite nun, was damit zusammenhängt, worauf er besonders herumreiste, war die sogenannte lullische Kunst, von ihrem ersten Erfinder dem Scholastiker Raimund Lullus so genannt.*) Bruno hat dieß aufgefaßt, ein Aehnliches gethan, und dieß weiter vervollkommnet. Diese Kunst ist von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Aristoteles als Topik sahen;**) — eine Menge von Oertern, Bestimmungen, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorstellung befestigte, um diese Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Alten gebrauchen eine solche Kunst für die Mnemonik, die damit verwandt ist, von der auch in neueren Zeiten wieder die Rede gewesen ist; und diese nahm Bruno auch auf, sie ist eine Kunst des Gedächtnisses. Man findet beim Auctor ad Herennium***) nähere Ausführung davon. Man macht sich eine bestimmte Menge von unterschiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft fest (z. B. Zwölf, zu drei untereinander gereiht), so Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Herkules u. s. f.: worein man das im Gedächtnisse zu Behaltende gleichsam einstellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, und so beim Hersagen, nicht wie wir es gewohnt sind, wenn wir sagen, aus dem Gedächtnisse sprechen, nicht aus dem Kopfe ohne Vorstellung heraus, sondern gleichsam von einer Tafel nur ablas. Die auswendig zu lernenden Worte müssen nun mit diesem Tableau in Verbindung gebracht werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwischen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heillosesten Kombinationen, es ist dieß auch eine schlechte Kunst. — Die Topik ist nicht sowohl zu diesem Behufe, sondern zum Auffassen und Bestimmen von verschiedenen Seiten.

Auf dieselbe Weise arbeitete Jordanus Bruno, und verfaßte

---

*) *S. Oben, S.* 196—198.

**) *Band II, S.* 408—409.

***) *Libr. III, c.* 17 *sqq.*

auch viele Schriften darüber; er hat sie auch seine ars combinatoria genannt. Die ältesten topisch-mnemonischen Schriften des Bruno sind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum. 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedikation erhellt, daß es Bruno in England herausgab, also zwischen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade combinatoria lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaselbst schrieb er: De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, dem Kanzler der Universität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8. — Bruno ist bald davon zurückgekommen. Die Sache des Gedächtnisses wurde Sache der Einbildungskraft; jenes ist aber höher. Mit dieser Mnemonik hängt die lullische Kunst zusammen: aber so, daß bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern ist, sondern ein System von Gedankenbestimmungen, allgemeinen Vorstellungen; Bruno hat der Kunst eine tiefere innere Bedeutung gegeben.

a. Bruno geht zu dieser Kunst über von den allgemeinen Ideen, die gegeben sind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verstand Alles ist: so hat er die dunkle Ahnung gehabt, diesen allgemeinen Verstand in der Totalität seiner Bestimmungen aufzufassen, und Alles darunter zu subsumiren, — eine logische Philosophie darin aufzustellen, und sie anwendbar auf Alles zu

machen. *) — „Der Gegenstand der Betrachtung" in ihr „ist das Universum, sofern es unter das Verhältniß des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt." Er unterscheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche. „Wie die Metaphysik das allgemeine Ding, das sich in Substanz und Accidenz theilt, zum Gegenstande macht: so ist die Hauptsache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunst giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge so verknüpfe und umfasse," und als übereinstimmend mit einander anerkenne, „wodurch die Menge, sie sey, welcher Art sie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde." **)

b. Das Princip hierbei ist dem Bruno der Verstand überhaupt: Einmal „der außer sich thätige Verstand" (die Sinnlichkeit zum Daseyn entfaltend, er ist die sinnliche Welt); „er verhält sich zur Erleuchtung des Geistes, wie die Sonne zum Auge," — er bezieht sich auf eine scheinende Menge, erleuchtet sie, nicht sich selbst. Das Andere ist „der thätige Verstand an sich selbst, der sich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den sichtbaren Dingen." ***) Die unendliche Form, der thätige Verstand, ist das Erste, die Grundlage; dieser entwickelt sich. Er ist, wie die Neuplatoniker diese Form haben; er geht zum Theil in Proklus' Manier fort. Der Verstand ist also inwohnend mit der Materie. — Es ist nun dem Bruno wesentlich darum zu thun, die Organisirungen dieses thätigen Verstandes näher aufzufassen und nachzuweisen.

---

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos. Band II, Abth. 2, S.* 715 (717); *Jordanus Brunus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard* 1835, *Fasc. II*), *c.* 1, *p.* 238.

**) *Buhle, a. a. O. S.* 717 — 718 (719, *a* — 718, *b*); *Jord. Brunus: De compend. architect. et compl. art. Lullii, c.* 5, *p.* 239.

***) *Buhle, a. a. O. S.* 717 (719, *a*); *Jord. Brunus, l. l., c.* 2 — 3, *p.* 238 — 239.

c. Näher ist dieses auf folgende Weise dargestellt: „Der reinen Wahrheit selbst, dem absoluten Lichte, nähert sich der Mensch nur; sein Seyn ist nicht das absolute Seyn selbst, das nur das Eine und Erste ist. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee; — eine Idee, deren Reinheit das Licht ist, die aber zugleich Theil an der Finsterniß hat. Das Licht der Substanz emanirt aus diesem reinen Urlichte: das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Substanz.“ Diese war auch bei Proklus das Dritte im Ersten.*) — Dieses absolute Princip in seiner Einheit ist ihm die materia prima, und den ersten Akt dieses Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis). „Die“ vielen „Substanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, sie sind also nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenso sind die Ideen davon Schatten.“**) Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erschaffenen Dinge sind nur ein Schatten des ersten Princips, nicht mehr dieses selbst.

d. „Von diesem superessentiale“ (ὑπερουσία bei Proklus) „geschieht der Fortgang zu den Essenzen, von den Essenzen zu dem, was ist, von dem, was ist, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten,“ und zwar in doppelter Richtung: „zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden“ — diese sind dann auf natürliche Weise vorhanden; „zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden.“ Ferner: „Die Dinge entfernen sich von dem Urlicht zur Finsterniß. Da aber alle Dinge im Universum genau zusammenhangen, das Untere mit dem Mittleren, und dieses mit dem Oberen, das Zusammengesetzte mit dem Ein-

---

*) *S. Oben, S. 87.*

**) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 723—724; Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio I—IV, p. 300—302.*

fachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geistigen, damit Ein Universum, Eine Ordnung und Regierung desselben, Ein Princip und Zweck, Ein Erstes und Letztes sey: so kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo" — Ausdruck des Heraklit *) — „das Untere stufenweise zum Oberen zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser sich in Erde verdichtet und umgekehrt, daß Aller Ein Wesen ist. Jener Fortgang herab ist derselbe, als dieser Rückgang," und ist ein Kreis. „Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und so der Verstand auch Alles aus Allem erkennen." **)

e. Die Einheit der Entgegengesetzten wird näher erörtert: „Die Verschiedenheit der Schatten ist kein wahrer Widerstreit. In demselben Begriffe werden" die Entgegengesetzten, „das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unschickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böse erkannt. Unvollkommenes, Böses, Häßliches beruhen nicht auf besonderen eigenen Ideen; sie werden in einem anderen Begriffe erkannt, nicht einem eigenthümlichen, der nichts ist. Denn das Eigenthümliche ist das nonens in ente, defectus in effecto." ***) — „Der erste Verstand ist das Urlicht; er strömt sein Licht aus dem Innersten zu dem Aeußersten, und zieht es vom Aeußersten wieder an sich. Jedes Wesen kann nach seiner Fähigkeit etwas von diesem Lichte auffassen." †)

f. „Dieß reine Licht der Dinge ist nun ihre Erkennbarkeit, die vom ersten Verstande ausgeht, und nach ihm gerichtet ist,

---

*) *S. Band I, S. 336.*

**) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 724—726; Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V—IX, p. 302—305.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 727; Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p. 310.*

†) *Buhle, a. a. O. S. 731; Jordanus Brunus, l. l. De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p. 319.*

und was die Erkennbarkeit begleitet;" *) das nonens wird nicht erkannt. „Das Wirkliche an den Dingen ist" eben jenes Intelligible, „nicht das Sinnliche," Empfundene, „oder das Individuelle;" was sonst wirklich genannt wird, Sinnliches, ist das Nichtseyn. „Was unter der Sonne geschieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit" (Endlichkeit). „Von den Ideen suche das Feste der Vorstellungen, wenn Du verständig bist." **) — „Was hier Kontrast und Verschiedenheit ist, ist im Urverstande Harmonie und Einheit. Versuche es also (tenta igitur), ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinstimmend machen und einen könnest: so wirst Du Deinen Geist nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren." ***)

Die Unterschiede, die hier so gegeben sind, sind keine; Alles ist Harmonie. Dieß zu entwickeln hat er also versucht, und die Bestimmungen, als natürliche in diesem, entsprechen dann denen, die im subjektiven Verstande erscheinen. „Durch die Idee, welche im Verstande ist, wird etwas besser begriffen, als durch die Form des Naturdings an sich selbst, weil die letztere materieller ist: aber am höchsten durch die Idee vom Gegenstande, wie sie im göttlichen Verstand ist." †) Und Bruno's Kunst besteht nun darin, das allgemeine Schema der Form zu bestimmen, welches Alles unter sich begreift, und zu zeigen, wie seine Momente sich in den verschiedenen Sphären des Daseyns ausdrücken. Ein Hauptbemühen des Bruno war, das All und Eine nach der

---

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 731; Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 730—731; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus VII, p. 318.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 732; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XIII, p. 320.*

†) *Buhle, a. a. O. S. 733—734; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XXVI, p. 323—324.*

lullischen Kunst als ein System von Klassen geordneter Bestimmungen darzustellen.

Da giebt er nun an die drei Sphären: „α) die Urform (ὑπερουσία), Urheber aller Formen; β) die physische Welt, welche die Spuren der Idee der Oberfläche der Materie aufdrückt, und das Urbild in zahllosen entgegenstehenden Spiegeln vervielfältigt; γ) die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numerisch individualisirt“ (in das Eins bringt), „und für den Verstand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform selbst (ὑπερουσία) heißen Seyn, Güte“ (Natur, Leben) „und Einheit;“ dieß haben wir ungefähr gesehen bei Proklus. „In der metaphysischen Welt ist sie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der physischen Welt offenbart sie sich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt“ (Erkennen) „entspringt sie aus Dingen, Gütern und Individuen.“ *) Die Einheit ist das Zurückführende, und er hat dann die natürliche und metaphysische Welt; und er sucht das System dieser Bestimmungen aufzustellen, und zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weise erscheint, was auf andere Weise als Gedachtes ist.

Indem nun Bruno diesen Zusammenhang näher zu fassen suchte, „betrachtet er das Denken als eine“ subjektive „Kunst der Seele“ (Thätigkeit), „im Inneren“ (nach seiner Vorstellung) „gleichsam durch innere Schrift darzustellen, was die Natur äußerlich gleichsam durch äußere Schrift darstellt; und“ das Denken ist Fähigkeit, „sowohl diese äußere Schrift der Natur in sich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußeren abzubilden und zu verwirklichen. Diese Kunst des inneren Denkens und äußeren Organisirens nach demselben und umgekehrt, wie sie die menschliche Seele hat, setzt Bruno

---

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S.* 745: *Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, §.* 11.

in die innigste Verbindung mit der Kunst der Natur des Universums," mit der Wirksamkeit „des" absoluten „Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird;" es ist eine Form, die sich entwickelt. „Es ist dasselbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menschen denkt und außer sich organisirt, nur daß es sich in seinen Wirkungen auf eine unendlich verschiedene Weise äußert," *) — in der ganzen Welt ausdrückt. Im Inneren und Aeußeren ist mithin eine und dieselbe Entwickelung eines und desselben Principes.

Diese „verschiedenen Schriftarten der Seele, durch welche sich auch das organisirende Welt-Princip offenbart," hat Bruno systematisiren wollen. Diese Schriftarten sind es, die er zu bestimmen sucht. Diese verschiedenen Schriftarten darzustellen, darauf geht Bruno's andere Thätigkeit, seine Ars lulliana; und er „nimmt" darin „zwölf" Grundschriftarten, Gattungen der Naturformen „an," von denen er ausgeht: „„Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen sich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künste, indem sie die Mutter Natur nachahmen, darstellen. Einige beziehen sich auf den inneren Sinn, wo sie in Ansehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl vergrößert in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen sind die Erzeugnisse der Phantasie. Einige beziehen sich auf einen gemeinschaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objektiven Beschaffenheit der Dinge so ab, daß sie ganz erträumt sind. Einige endlich scheinen der Kunst eigenthümlich zu seyn, wie die signa, notae,

---

*) Buhle: Gesch. d. neueren Philos. Band II, Abth. 2, S. 734; *cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I — XI, p. 326 — 330.*

characteres et sigilli; — durch welche die Kunst so viel vermag, daß sie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit sich bringt, sogar gegen die Natur handeln zu können scheint."" *)

So weit geht im Ganzen Alles gut; es ist die Ausführung desselben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des inneren Künstlers, des producirenden Gedankens, so darzustellen, daß ihm die Gestaltungen der äußeren Natur entsprechen. Die Bestimmungen des Denkens werden aber zugleich (bei der sonst großen Weise des Bruno) dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neueren Zeiten die Schemata der Natur-Philosophie; an jeder Sphäre selbst absolut betrachtet, an ihr als solcher, wurde jene Dreiheit entwickelt. — Dann eben dieß Nähere oder die bestimmteren Momente sind von Bruno nur zusammengelesen; es geht in Verwirrung über, durch Figuren und Klassifikationen sucht er sie darzustellen. Zwölf Formen sind zum Grunde gelegt, weder jede abgeleitet — und in Ein Ganzes zusammengeeint oder als ein System —, noch die fernere Vervielfältigung. Darüber hat er mehrere Schriften geschrieben (De sigillis); das Erscheinen der Dinge sind Buchstaben, Zeichen, die dann einem Denken entsprechen. Und in verschiedenen Schriften scheint auch diese Darstellung verschieden. Die Idee ist im Allgemeinen zu loben, gegen die aristotelische und scholastische Zerstreuung, die jede Bestimmtheit überhaupt nur fixirten. Aber er zählt die Gegensätze, Momente des Schema's nur auf. Die Ausführung ist Theils an die pythagoräischen Zahlen angeknüpft, so kunterbunt und willkürlich, — metaphorische, allegorische Zusammenstellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann;

*) Buhle: Gesch. d. neueren Philos. Band II, Abth. 2, S. 734 — 735; *Jordanus Brunus De Umbris idearum: Ars Memoriae, XII, p.* 330 — 331.

es, läuft hier Alles, in diesem Versuche zu ordnen, auf's Unordentlichste durcheinander.

Es ist ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere ist dieser Versuch, das Universum in seiner Entwickelung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen ist von Ideen. — Dieß sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren.

### 4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäsar Vanini, als hierher gehörig; sein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno: ist ebenso ein Märtyrer der Philosophie geworden, wie Bruno: hatte auch das Schicksal, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er ist geboren 1586 zu Taurozano im Neapolitanischen. Er ist überall herumgeschweift, in Genf, Lyon, wo er sich durch Flucht nach England vor der Inquisition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philosophie nach Averroes, vertrug sich nicht, trieb sich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philosophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottlosigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, sein Ankläger, beschwor, daß Vanini gotteslästerliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholischen Kirche treu geblieben zu seyn, — seinen Glauben an die Dreieinigkeit; und als Antwort auf die Beschuldigung des Atheismus, nahm er vor seinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und sagte, daß schon dieser Halm ihn vom Daseyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouse in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erst durch den Henker die Zunge ausgerissen. Indessen ist sein Proceß nicht klar; er ist mehr aus persönlicher Feind-

schaft, aus Verfolgungswuth der Geistlichen in Toulouse hervorgegangen. *)

Er war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm sehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philosophirens gegen die Theologie, während die scholastische Philosophie der Theologie gemäß war, und diese dadurch bestätigt werden sollte. Die katholische Kirche hat sich von der Wissenschaft losgesagt; sich ihr feindlich gegenüber gestellt. In der katholischen Kirche hat sich die Kunst aufgethan, aber das freie Denken hat sich davon geschieden. In Bruno und Vanini hat sie sich dagegen gerächt; und das freie Denken ist insofern von der katholischen Kirche geschieden, und ist ihr fremd geblieben.

Sein Philosophiren geht nicht weit; er bewundert die Lebendigkeit der Natur. Tief philosophisch waren Vanini's Raisonnements eben nicht, sondern mehr leicht durch Einfälle. Er wählte immer Form des Dialogs; und es wird nicht sichtbar, welche Behauptung die seinige ist. Er schrieb Kommentarien zu physischen Schriften des Aristoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die sehr selten sind. Das eine Buch heißt: Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615; — eine Widerlegung der Atheisten, Epikureer u. s. f., worin er ihre Philosophien, ihre Gründe mit vieler Beredsamkeit vorträgt: die Art aber, wie er sie widerlegt, fällt schwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur" (Ejusdem: De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616); — cum ap-

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 671—677; Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth. 2, S. 866—869.*

probatione der Sorbonne gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset. Und es sind Untersuchungen in dialogischer Form, doch ohne daß bestimmt angegeben ist, in welcher Person Vanini seine Meinungen darlegt; es ist die Form von wissenschaftlichen Untersuchungen über einzelne physikalische und naturhistorische Materien. Er entscheidet im Dialog nicht. Man findet Versicherungen: Er würde diese oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Christenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war Naturalismus, zu zeigen, daß die Natur die Gottheit sey, daß alle Dinge mechanisch entständen, und das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus mechanischen, wirkenden, nicht aus Endursachen zu erklären; aber es ist dieß so gehalten, daß der Verfasser sich nicht entscheidet. *)

So tritt Gegensatz von Glauben und Vernunft ein. Dieses war schon früher bei Pomponatius, einem Aristoteliker, der Fall. Er bewies, daß aus dem Aristoteles Begriff der Sterblichkeit der Seele abzuleiten wäre: Aristoteles setzte vegetative und animalische Seele als eins. Die Vernunft ist so nicht fähig, Unsterblichkeit der Seele zu begründen; er glaube nur daran, weil das Christenthum sie offenbare. Er wurde vor die Inquisition gefordert, Kardinäle beschützten ihn aber; und so wurde keine Notiz davon genommen. **) — Vanini und Andere setzten die Vernunft wieder in Gegensatz mit dem Glauben, — der Kirche und der Lehre der Kirche. Sie bewiesen zwar diese oder jene Dogmata, die dem christlichen Glauben gerade widersprechen, durch die Vernunft: erklärten aber dabei, wie unter den Reformirten Bayle nachher immer, daß sie ihre Ueberzeugung der

---

*) Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410—415; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p.* 677—680; *Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth.* 2, *S.* 870—878.

**) *S. Oben, S.* 215; *Brucker. l. l. P.* 1, *p.* 164.

Kirche unterwerfen, — der Christ müsse sich unterwerfen, und er unterwerfe sich dem Glauben. Oder sie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologischen Dogmen vor, als unauflöslich für die Vernunft: aber unterwarfen dieß ebenfalls, das, was die Vernunft nicht widerlegen könne, dem Glauben der Kirche. So macht er Einwürfe gegen die Versöhnung, bringt Gründe, Raisonnement an dafür, daß die Natur Gott sey. Weil man aber überzeugt war, daß die Vernunft den christlichen Dogmen nicht entgegen seyn könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer solchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man sich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das System des Kopernikus vertheidigt, auf den Knien abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten so vergebens auch die dialogische Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini durch die eine Person in den Dialogen selbst „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger ist als Gott,“ daß Gott nicht die Welt regiere. Es sind dieß solche Gründe z. B.: „Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva gesündigt, und so das ganze Menschengeschlecht zur Sünde gebracht (reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit); auch Christus sey durch die Macht der Finsterniß gekreuzigt (morte turpissima damnatus).“ Ueberdieß „wolle ja Gott, daß alle Menschen selig würden. Aber der Katholiken seyen sehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden seyen oft abgefallen; die katholische Religion erstrecke sich nur auf Spanien, Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutschland. Wenn man hiervon auch noch die Atheisten, Blasphemisten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. s. f. abziehe: so würden noch weniger übrig bleiben.“ *) Mithin sey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß seyen Gründe des Verstandes, der Vernunft, sie seyen nicht zu

*) *Lucilius Vanini: De naturae arcanis*, p. 420.

widerlegen: aber man unterwerfe sich dem Glauben, und dieß thue er. Merkwürdig ist, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat. Man glaubte dem Vanini nicht, daß es mit dem, was er Vernünftiges vorgebracht, — obgleich er es widerlegt (aber schwach, subjektiv: es können schlechte Gründe überzeugend seyn; oder bei objektiven behält jenes sein Recht) und sich dem Glauben zu unterwerfen bezeugte, — ihm doch nicht Ernst sey. Es liegt dabei zum Grunde, daß, wenn der Verstand so etwas eingesehen hat, was die Vernunft nicht widerlegen kann, ein solcher Mensch nicht anders als diesen Bestimmungen anhängen kann, ein Entgegengesetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm stärker sey als diese Einsicht.

Die Kirche verfiel in den sonderbaren Gegensatz, daß sie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch sich unterwarf: daß sie also es zu fordern schien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, sondern ihr gemäß seyen. Diese Reizbarkeit der Kirche ist inkonsequent; früher war zugegeben, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßte, und die Einwendungen derselben aus ihr selbst zu widerlegen, aufzulösen, gleichgültig sey. Die Kirche kam in Widerspruch. Sie ließ nicht zu, daß dieser Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als Ernst genommen werde, sondern Vanini wurde als Ketzer verbrannt; darin liegt implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerstreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen solle. — Diese Wendung ist auch bei Bayle im kritischen Dictionnaire herrschend. Er berührt viel philosophische Vorstellungen, z. B. im Artikel der Manichäer. Er sagt, sie behaupten, es seyen zwei Principe u. s. w. Bayle sagt, solche Behauptungen können nicht widerlegt werden, man müsse sie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieser Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor.

Es entzündet sich hier der Streit zwischen sogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem jene dieser gegenübergesetzt, diese für sich auftritt, und jene von dieser geschieden, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menschen das Licht Gottes, der Mensch nicht ein eigenes Licht hatte, sondern sein Licht als das Göttliche galt. — Die Scholastiker hatten gar kein eigenes Wissen von eigenem Inhalt, sondern den Inhalt der Religion; der Philosophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam sie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigstens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzustellen.

Dieser Gegensatz hat später einen anderen Sinn erhalten, als heutiges Tags; der ältere Sinn ist dieser, daß der Glaube die Lehre des Christenthums ist, die als Wahrheit gegeben ist, und bei der der Mensch als Wahrheit zu bleiben habe. Das ist so hier Glaube an diesen Inhalt, woran noch sonstige Vorstellungen geknüpft worden sind. Die Ueberzeugung durch Verstand, Vernunft ist dem entgegen. Jetzt ist dieser Glaube innerhalb des denkenden Bewußtseyns selbst verlegt: der Glaube ist Verhalten des Selbstbewußtseyns selbst zu den Thatsachen, die es in sich selbst findet, nicht zum objektiven Inhalt der Lehre. — Was den älteren Gegensatz betrifft, so ist der Glaube, das objektive Credo der Inhalt. Dieser hat zwei Theile; man muß unterscheiden. Der Eine Theil ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig ist; dazu gehört Erscheinung Gottes in der Welt, im Fleisch, Verhältniß des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Seligkeit, Göttlichkeit. Das ist der Theil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen; dieser Theil ist seinem Inhalte nach wesentlich spekulativ, er kann nur Gegenstand für den spekulativen Begriff seyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht sich auf äußerliche Vorstellungen; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, so die

Geschichten im alten Testamente, ebenso im neuen, Geschichten in der Kirche u. s. w. Es wird etwa Glauben an alle diese Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Gespenster glaubte, wurde er für Freigeist, Atheist gehalten: ebenso wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradiese vom Apfelbaum gegessen. Beide Theile werden auf Eine Stufe gestellt. — Das gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für Beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorstellungen haben sich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Christenthums und als Atheisten (bis auf Voltaire herunter) verschrieen worden sind. — Wenn solche äußerlichen Vorstellungen festgehalten werden, so kann es nicht anders seyn, als daß Widersprüche aufgezeigt werden.

### 5. Petrus Ramus.

Thomas Campanella und Andere waren Aristoteliker. — Pierre de la Ramée war ausgezeichnet, lebte in Paris: geboren 1515 zu Vermandois, wo sein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab sich früh nach Paris, um seine Lernbegierde zu befriedigen, mußte es ein Paar Mal wieder verlassen aus Mangel an Unterhalt: dann wurde er Famulus im Collège de Navarre. Hier erhielt er Gelegenheit, seine Kenntnisse zu erweitern, beschäftigte sich mit aristotelischer Philosophie und Mathematik, und erwarb sich eine außerordentliche oratorische und dialektische Fertigkeit. Er trat öffentlich mit einer Thesis auf, die viel Aufsehen machte: „Alles, was Aristoteles gelehrt habe, sey nicht wahr," — bei einer Disputation zur Erlangung der Magisterwürde; die Disputation fiel zu seiner Ehre aus.*)

Er wurde Magister, griff jetzt die aristotelische Logik und Dialektik bitter und heftig an. Die Regierung nahm Notiz davon. Er wurde beschuldigt, daß er durch seine antiaristotelischen Meinungen die Fundamente der Religion und

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos., Band II, Abth. 2, S. 670—672; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 548—550.*

Wissenschaft untergrabe; diese Beschuldigung wurde als ein Kriminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieses aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günstig schien: so wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Konseil des Königs gebracht. Dieses entschied, Ramus sollte mit Goveanus, seinem Gegner, vor einer eigenen Kommission von fünf Richtern (zwei sollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präsidenten wählen) disputiren, und diese ein Gutachten an den König stellen. Die Aufmerksamkeit des Publikum's war höchst gespannt. (Es nahm überhaupt sehr lebhaftes Interesse an dergleichen Streitigkeiten. Ueberhaupt hat es eine Menge Streitigkeiten dieser Art über dergleichen Schulfragen gegeben. Z. B. die königlichen Professoren — professores regii — an einem Collège hatten mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man quidam, quisquis, quoniam, oder kidam aussprechen solle: dafür war ein Proceß vor dem Parlament. Die Doktoren hatten einem Geistlichen, der quisquis aussprach, seine Pfründe genommen; und darüber entstand der Proceß. Auch ein anderer hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenso richtig sey, als ego amo, und mußte von der Obrigkeit unterdrückt werden.) Der Streit war höchst pedantisch. Am ersten Tage behauptete Ramus: Die aristotelische Logik (Dialektik) sey unvollkommen, mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Kommission entschied: Ein Disput, eine Dissertation bedürfe zwar einer Definition, bei Dialektik sey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der aristotelischen Logik den Mangel der Eintheilung vor; diese sey nöthig. Die Majorität der Richter wollte die bisherige Untersuchung annulliren und auf andere Weise zu Werke gehen, weil sie in Verlegenheit hierüber war; die Majorität war 3, der Kommissar des Königs und die Zwei des Gegners Goveanus. Ramus protestirte, appellirte an den König. Der König wies ihn ab, entschied, der Ausspruch der

Richter sollte als in letzter Instanz gelten. Sie sprachen gegen Ramus, er wurde verurtheilt; die zwei Anderen nahmen keinen Antheil, sondern zogen sich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeschlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verschickt. Theaterstücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Aristoteliker aufgeführt. *)

Zuletzt kam er doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, würde Professor in Paris: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlassen; einmal reiste er auch in Deutschland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand seiner Feinde ermordet; einer seiner Kollegen und wüthendsten Feinde, Karpentarius, hatte Banditen dafür bestellt, von denen er schrecklich mißhandelt aus dem oberen Fenster gestürzt wurde. **) — Er erweckte ein lebhaftes Interesse durch seine Angriffe insbesondere auf die bisherige aristotelische Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektischen Regeln sehr viel bei: und ist besonders dadurch bekannt, daß er die scholastische Logik auf's Aeußerste verfolgt, und im Gegensatze die ramische Logik aufgestellt hat; — ein Gegensatz, der so weit durchgedrungen ist, daß selbst in Deutschland's Literatur-Geschichte die Partheien der Ramisten, Antiramisten und Semiramisten genannt werden. Er war besonders im Disputiren berühmt.

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in diese Zeit, die auch in der Geschichte der Philosophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavell u. s. f. Dergleichen Männer werden genannt; aber sie gehören nicht eigentlich der Philosophie, sondern der allgemeinen Bildung an. Insofern wird ihr Bemühen, ihre Schriften, dann der Philosophie beigezählt, als solche Männer aus sich selbst, aus ihrem Bewußtseyn, ihrer Erfahrung, Beobachtung, ihrem Leben ge-

---

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S. 672 — 676; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 550 — 557.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 676 — 680; Brucker. l. l. p. 558 — 562.*

schöpft haben. Ein solches Raisonnement, Erkennen ist dem bisherigen scholastischen Erkennen grade entgegengesetzt. Es finden sich bei ihnen gute, feine, geistreiche Gedanken über sich, über das menschliche Leben, die gesellschaftlichen Verhältnisse, über das Rechte, Gute; es ist eine Lebens-Philosophie aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiste des Menschen zugeht. Solche Erfahrungen haben sie aufgefaßt und mitgetheilt; sie sind so Theils unterhaltend, Theils lehrreich: und sie sind dem Principe nach, woraus sie geschöpft haben, ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weise des Erkennens. Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessirt, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raisonniren, so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an. Sie haben dazu beigetragen, daß der Mensch an dem Seinigen, seiner Erfahrung, seinem Bewußtseyn u. s. f. ein größeres Interesse gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu sich erhalten hat, daß es ihm werth ist und gilt; und dieß ist ihr Hauptverdienst.

Hier ist nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher erkannt und in seiner Berechtigung erkannt ist.

## C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution ist in der lutherischen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewußtseyn der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser Gestalt, daß sie im Geiste vollbracht werden müsse. Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen; und die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen fingen an, ihm Etwas zu gelten. Galt so in der Kirche

die Ehe auch gar nicht als etwas Unsittliches, so galten doch Entsagung und Ehelosigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erschien. Armuth galt für höher als Besitz, und von Almosen leben für höher als von seiner Hände Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit leben, und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden. Gehorsam, blinder, die menschliche Freiheit unterdrückender Gehorsam war das Dritte, dagegen jetzt neben Ehe und Besitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde.

Ebenso kehrte der Mensch in sich zurück von der Seite der Erkenntniß, zurück aus dem Jenseits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für sich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß das Religiöse im Geist des Menschen seine Stelle haben muß, und in seinem Geiste der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß seine Heiligung seine eigene Sache ist, und er dadurch in Verhältniß tritt zu seinem Gewissen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Priester, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar ist auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einsicht, Beobachtung seiner selbst und seiner Handlungen; aber das ist eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne, eiserne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geist Gottes ist es also, der im Herzen des Menschen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun schon Wiklef, Huß, Arnold von Brescia aus der scholastischen Philosophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: so haben sie doch nicht den Charakter gehabt, einfach angesprochen, und ohne gelehrte scholastische Ueberzeugung, nur den Geist und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne: und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. Die Explikation dieser Freiheit und das sich denkende Erfassen derselben ist ein Folgen-

des gewesen, wie ja einst die Ausbildung der christlichen Lehre in der Kirche selbst erst später erfolgt ist.

Bruno und Vanini fallen in die Zeit der Reformation; sie ist in dieser Zeit eingetreten. Es ist schon früher der Beginn dieses Princips bemerklich gemacht worden, — des subjektiven Princips des eigenen Denkens des Menschen, des eigenen Wissens, seiner Thätigkeit, seines Rechts, Besitzes, seines Zutrauens zu sich: so daß sich der Mensch in seiner Thätigkeit, Vernunft, Phantasie u. s. f., in seinen Produkten befriedigt, — daß er eine Freude hat an seinen Werken, und seine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, worin er wesentlich seine Interessen setzen darf und soll. Es ist der Beginn der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, — die Göttlichkeit in seine Wirklichkeit eingeführt, die Wirklichkeit unterjocht; dieß ist nur erst Princip.

Dieß Gelten des Subjektiven hat nun jetzt einer höheren Bewährung und der höchsten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu seyn, und sogar zur absoluten Pflicht zu werden; und um diese Bewährung erhalten zu können, hat es aufgefaßt werden müssen in seiner reinsten Gestalt. Die höchste Bewährung des Princips ist nun die religiöse Bewährung: so daß dieß Princip der eigenen Geistigkeit, der eigenen Selbstständigkeit erkannt wird in der Beziehung auf Gott und zu Gott; dann ist es durch die Religion geheiligt. Die bloße Subjektivität, bloße Freiheit des Menschen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; der barbarische Wille, der sich nur mit subjektiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Bestand haben, ist nicht berechtigt. Aber wenn auch der Wille Zwecke hat und solche, die der Form der Vernünftigkeit angemessen sind, wie das Recht, meine Freiheit, aber nicht als Freiheit dieses besonderen Subjekts, sondern als Freiheit des Menschen überhaupt, als gesetzliches Recht, als Recht, das dem Anderen ebenso zukommt, — wenn auch der Selbstwille die Form der Allgemeinheit erhält: so liegt doch darin nur

das Erlaubtseyn; und es ist schon viel, wenn es als erlaubt anerkannt wird und nicht als an und für sich Sündiges. Kunst, Industrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise thätig sind. So ist aber dieß Princip zunächst auf besondere Sphären der Gegenstände, seinem Inhalte nach, beschränkt. Erst wenn das Princip in Beziehung auf den an und für sich seyenden Gegenstand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt ist, und damit in seiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken: so erhält es dadurch seine Bewährung, — so erhält die Gewißheit des Menschen in sich in Beziehung auf Gott ihr Gelten.

Dieß ist nun das, was der lutherische Glauben ist, daß der Mensch in Verhältniß zu Gott stehe, und darin er selbst als Dieser nur erscheinen, nur Daseyn haben müsse; d. h. seine Frömmigkeit und die Hoffnung seiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß sein Herz, sein Innerstes dabei sey. Seine Empfindung, sein Glauben, schlechthin das Seinige ist gefordert, — seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst; nur diese kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott. Der Mensch selbst müsse Buße, Reue an ihm selbst in seinem Herzen thun, und sein Herz müsse erfüllt seyn vom heiligen Geist. So ist hier das Princip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt; sondern es ist schlechthin gefordert, daß es nur darauf ankomme im Kultus, in der Religion. Dieß ist die höchste Bewährung des Princips, daß dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig sey; damit ist denn dieß Princip der christlichen Freiheit erst aufgestellt, und zum Bewußtseyn, zum wahrhaften Bewußtseyn gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause seyn bei sich. Dieß

Hausrecht soll nicht durch Andere gestört werden können; es soll Niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich ist verbannt; ebenso die Aeußerlichkeit der Hostie: nur im Genuß und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von Laien und Priester ist damit aufgehoben; es giebt keine Laien mehr; denn jeder ist für sich angewiesen, in Rücksicht auf sich in der Religion zu wissen, was sie ist. Die Zurechnungsfähigkeit ist nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geistes in sich, sind nicht mehr, wie das Herz in sich, für sich direkt sich zu Gott verhält, ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß ist das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem Punkte des absoluten Verhältnisses zu Gott verschwindet; mit dieser Aeußerlichkeit, diesem Entfremdetseyn seiner selbst ist alle Knechtschaft verschwunden. Damit ist verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wissenschaften in solcher abgeschafft ist. In der Sprache ist der Mensch producirend: es ist die erste Aeußerlichkeit, die der Mensch sich giebt durch die Sprache; es ist die erste, einfachste Form der Produktion, des Daseyns, zu der er kommt im Bewußtseyn: was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen. Diese erste Form ist ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken, oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt. Dieser Bruch mit dem ersten Heraustreten in das Bewußtseyn ist so aufgehoben; hier bei sich selbst in seinem Eigenthum zu seyn, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso zur Form der Befreiung. Dieß ist von unendlicher Wichtigkeit. Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutsche zu übersetzen; und nicht ohne diese Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die subjektive Freiheit bestehen können. Es ist also jetzt das Princip der Subjektivität Moment der Religion selbst geworden; und damit hat es seine absolute Aner-

kennung erhalten, und ist im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion seyn kann. Gott im Geist zu verehren, dieß Wort ist jetzt erfüllt; Geist ist nur unter der Bedingung der freien Geistigkeit des Subjekts. Denn nur diese ist es, die sich zum Geist verhalten kann; ein Subjekt voller Unfreiheit verhält sich nicht geistig, verehrt Gott nicht im Geiste. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun ist zuerst aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hat es seine absolute Berechtigung erhalten, ist aber zunächst nur in Beziehung auf religiöse Gegenstände gesetzt erschienen; es ist noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwickelung des subjektiven Princips selbst. Doch ist der Mensch zum Bewußtseyn gekommen, an sich versöhnt zu seyn, und nur in seinem Fürsichseyn sich versöhnen zu können. Insofern hat der Mensch in seiner Wirklichkeit auch eine andere Gestalt gewonnen; der sonst tüchtige, kräftige Mensch hat auch, insofern er genießt, bei gutem Gewissen seyn können; das Leben für sich genießen ist nicht mehr als zu entsagen angesehen worden, sondern der mönchischen Entsagung ist entsagt. Aber auf weiteren Inhalt hat sich das Princip zunächst noch nicht ausgedehnt.

Zweitens ist aber der religiöse Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorstellung, das Gedächtniß ist, — oder wie er geschichtliche Gestalt hat; und damit ist in diese geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeistigen Weise gekommen. Es ist also der alte Glauben der Kirche, das Credo belassen; dieser Inhalt, so spekulativ er selbst ist, hat eine geschichtliche Seite. In dieser trockenen Form ist er aufgenommen und belassen worden: so daß er in dieser Form geglaubt werden soll, vom Subjekt als das Gewisse angesehen, als das Wahre, als die höchste Wahrheit betrachtet werden soll. Damit hängt zusammen, daß denn das spekulative Erkennen, der dogmatische Inhalt auf spekulative Weise ausgebildet, ganz auf die Seite gesetzt worden ist. Was das Bedürfniß war, ist die Vergewisserung des Menschen in seinem Inneren von seiner

Erlösung, seiner Seligkeit, das Verhältniß des subjektiven Geistes zum Absoluten, die Form der Subjektivität als Sehnsucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip ist als das Ueberwiegende gestellt worden, so daß der Inhalt der Wahrheit schlechthin wichtig sey; aber der Lehrbegriff über die Natur, den Proceß Gottes ist aufgefaßt in einer Gestalt, wie sie zunächst für die Vorstellung erscheint. Es ist verworfen worden nicht nur alle diese Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, Formalismus der scholastischen Philosophie, und mit Recht; aber anderer Seits ist auch die philosophische Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite gestellt worden, und eben in diesem Zusammenhange, daß das Subjekt sich in sich vertieft hat, in sein Herz. Dieß Vertiefen, seine Buße, Reue, seine Bekehrung, dieß Beschäftigen des Subjekts mit sich ist das Moment gewesen, das zunächst gegolten hat. In den Inhalt hat sich das Subjekt nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geistes darin ist auf die Seite gestellt und verworfen worden. Noch bis auf diesen Tag werden wir in der katholischen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichsam die Erbschaft von der Philosophie der alexandrinischen Schule finden; es ist in ihr viel mehr Philosophisches, Spekulatives, als in dem protestantischen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieser noch ein Objektives ist, und sie nicht ganz leer gemacht ist, in der dann der Inhalt mehr geschichtlich, in der Form der Geschichte gehalten ist, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist in der katholischen Kirche, der Hauptsache nach, erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjektiv religiöse Princip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden.

Es ist also in diesem Princip der religiöse Inhalt der christlichen Kirche überhaupt erhalten, so daß er seine Bewährung durch das Zeugniß des Geistes erhält, daß dieser Inhalt inso-

fern für mich gelten soll, als er in meinem Gewissen, meinem Herzen sich geltend macht. Es ist dieß der Sinn der Worte: „Wenn Ihr meine Gebote haltet, so werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte ist.“ Das Kriterium der Wahrheit ist, wie es sich in meinem Herzen bewährt und ergiebt; daß ich richtig urtheile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit sey, muß sich an meinem Herzen ergeben. Was sie in meinem Geiste ist, das ist sie; und umgekehrt mein Geist ist nur dann recht daran, wenn sie darin ist, wenn er in dieser Weise in diesem Inhalte ist. Man kann nicht das Eine oder das Andere isoliren. Der Inhalt hat so nicht die Bewährung an ihm selbst, die er durch die philosophische Theologie erhalten hat, durch das spekulative Denken, dadurch daß die spekulative Idee sich in ihm selbst geltend macht; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, sofern er eine historische Außenseite hat, historisch gegeben wird: so daß geschichtliche Zeugnisse abgehört werden, und seine Richtigkeit danach bestimmt wird. Die Lehre hat sich zu bewähren durch den Zustand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und so ist sie nur äußerlich; aber so genommen ohne die Beziehung, wie sich mein Geist, mein Herz in sich verhält, hat sie eigentlich keinen Sinn. Dieser Anfang ist nun, als christliche Taufe und Erziehung im Christenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der christlichen Lehre existirt nur im wahrhaften Verhalten zu derselben; dieses ist wesentlich, so zu sagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß ist eben das, was gesagt ist, daß das Gemüth sich in sich selbst rekonstruirt, sich in sich heiligt, geheiligt werde; und diese Heiligung ist es, für die der Inhalt ein wahrer ist. Es ist kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, erweckt werde zur Zuversicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung, zur Erweckung des Processes des Gemüths in sich

selbst. — Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt ist, denselben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegese, daß die Schriften des neuen Testaments behandelt werden sollen, wie ein griechischer oder lateinischer und anderer Schriftsteller, kritisch, philologisch, historisch. Das wesentliche Verhalten des Geistes ist nur für den Geist. Und es ist ein verkehrtes Beginnen einer störrischen Exegese, auf solche äußerliche philologische Weise die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat; der Inhalt wird so geistlos. — Es ist dieß also das erste Verhalten des Geistes zu diesem Inhalte, so daß der Inhalt zwar wesentlich ist, daß aber ebenso wesentlich ist, daß der heilige und heiligende Geist sich zu demselben verhalte.

Dieser Geist ist zweitens aber wesentlich auch denkender Geist. Das Denken als solches muß sich auch entwickeln darin, und zwar wesentlich als diese Form der innersten Einheit des Geistes mit sich selbst: zur Unterscheidung, Betrachtung dieses Inhalts kommen, und übergehen in diese Form der reinsten Einheit des Geistes mit sich. Das Denken ist zunächst abstraktes Denken, und zeigt sich so; und dieß abstrakte Denken enthält ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede ist, sofern er auch nur historisch, äußerlich aufgenommen wird, soll doch religiös seyn; die Explikation der Natur Gottes soll darin seyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes ist, — daß dieser Gedanke sich auch in Beziehung auf diesen Inhalt setzt. Sofern aber der Gedanke zunächst Verstand und Verstandes-Metaphysik ist, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn so leer machen, daß nur äußerliche Geschichte bleibt, die ohne Interesse ist.

Das dritte Verhalten ist dann das des konkreten spekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religiosität und ihre Form bestimmt ist, ist aller spekulative Inhalt als solcher und seine Ausführung zunächst verworfen;

und wie die christlichen Vorstellungen bereichert sind durch den Schatz der Philosophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientalischen Religionen u. s. f., — alles dieß ist auf die Seite gestellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber diese hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang seyn, nicht für sich bestehen sollte: es sollte nur der Anfang seyn, an dem das Gemüth sich in sich geistig bilden und heiligen sollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philosophisch wurde, ist so verlassen; und nur das Spätere ist, daß der Geist sich als denkend wieder in sich vertieft, um konkret, vernünftig zu seyn.

Das Princip der Reformation nun ist gewesen das Moment des Insichseyns des Geistes, des Freiseyns, des Zusichselbstkommens; eben die Freiheit heißt, in dem bestimmten Inhalt sich zu sich verhalten, — die Lebendigkeit des Geistes, in dem, was als Anderes erscheint, in sich zurückgekehrt zu seyn. Das, was als Anderes im Geiste bleibt, ist entweder unassimilirt oder todt; und der Geist ist unfrei, indem er es als Fremdes in sich bestehen läßt. Also die Bestimmung, daß der Geist wesentlich in sich selbst frei, bei sich selbst sey, — dieß abstrakte Moment macht die Grundbestimmung aus. Insofern nun der Geist jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geistigen Bestimmungen sich umsieht, heraustritt in einen Inhalt: so wird er sich darin verhalten als in seinem Eigenthum, und wesentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er sich in diesem Inhalte als seinem Eigenthum bewegt, zum Erkennen fortschreitet: so wird er sich als konkret bewegen; denn er ist konkretes Seyn. Dieß Eigenthum bestimmt sich einer Seits als das endliche, natürliche Weltwesen, anderer Seits aber als innerliches Eigenthum, als das mystische, göttliche, christliche Wesen und Leben.

Diese konkrete Gestalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es ist die dritte Periode unsrer Abhandlung, in die wir damit treten.

Der

# Geschichte der Philosophie

dritter Theil.

---

Neuere Philosophie.

Mit der Reformation treten wir so auch eigentlich in die *dritte Periode* hinüber, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die später lebten, noch zum Mittelalter gehören. Ein Punkt der Umkehrung trat ein. Die christliche Religion hat ihren absoluten Inhalt in die Gemüther gelegt; so war er abgeschlossen, der Mittelpunkt des Individuum's: als göttlicher, übersinnlicher Inhalt war er von der Welt geschieden. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Werth hatte nur insofern sie überwunden wurde. Diese Gleichgültigkeit, Trennung beider Welten ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen, am Ende ist er von demselben überwunden worden. Aber diese Ueberwindung hatte die Form, daß sie als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen aufgetreten ist. Indem das Verhältniß des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existirt, so ist dieß durch die Neigungen des Menschen so verendlicht worden (Verderben der Sinnlichkeit). Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verstand versetzt worden; so daß man sagen kann, die Einheit des Jenseits und Diesseits ist an sich bewirkt worden. Die Vereinigung war aber von so verdorbener Art, daß der bessere Sinn empört war, und sich dagegen hat wenden müssen. So trat Reformation als Trennung von der katholischen Kirche, und Reformation innerhalb ihrer selbst ein; es ist Vorurtheil, daß

die Reformation nur Trennung von der katholischen Kirche, — Luther hat die katholische Kirche ebenso sehr reformirt. Man sieht das Verderben aus Luther's Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reichs an den Pabst; man sehe die Schilderungen, die katholische Bischöfe, Väter der Koncilien zu Kostnitz, Basel von dem Zustande der katholischen Geistlichkeit, des römischen Hofes machten.

Das Andere, das an sich vollbracht wurde, ist Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewußtseyns ist an sich verschwunden, und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Princip der inneren Versöhnung des Geistes war an sich die Idee des Christenthums, aber selbst wieder entfernt, nur äußerlich, als Zerrissenheit, unversöhnt. Wir sehen die Langsamkeit des Weltgeistes, diese Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus; — der Schein, die äußere Gestalt, bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in seiner Entwickelung, Rückschritte gethan, sich von sich entfernt hätte, — die Siebenmeilenstiefel angelegt habe. Der Mensch hat Zutrauen zu sich selbst, zu seinem Denken als Denken, zu seinem Wahrnehmen, zu der sinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Interesse, Freude gefunden, Entdeckungen zu machen in Künsten, Natur. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Unrecht hielt, — auf harmlosere Abentheuer, Bekanntschaft mit der Erde, Entdeckung des Weges nach Ostindien. Der Mensch

hat Amerika entdeckt, seine Schätze und Völker, — die Natur, sich selbst; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Interesses des Geistes würdig; der denkende Geist vermochte wieder etwas. Und dann mußte die Reformation Luther's eintreten, — Berufung auf den sensus communis statt Kirchenväter und Aristoteles, nicht auf Autorität; sondern es ist innerer eigener Geist, der beseelende beseeligende gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm selbst, nicht mehr das Mangelhafte. Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; das ist an sich seyende Versöhnung des Selbstbewußtseyns mit der Gegenwart. Von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus.

Wir sehen so, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, aufgefaßt wird mit Erfahrung und durch den Verstand zur Allgemeinheit erhoben; man will die Gesetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter ist der denkende Verstand. Die andere Seite ist, daß das Ewige, was an und für sich wahr ist, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz selbst; der eigene Geist macht sich für sich das Ewige zu eigen. Das ist der lutherische Glaube ohne anderes Beiwesen (die Werke, wie man es nannte). Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenständliches zu seyn; Gott ist also nur im Geiste, nicht jenseits, sondern das Eigenste des Individuum's. Eine Form des Inneren ist auch das reine Denken; es naht sich auch dem An- undfürsichseyenden, und findet sich berechtigt, dasselbe zu fassen.

Die Philosophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseyns, — hat überhaupt den sich gegenwärtigen Geist zum Princip; sie bringt den Stand-

punkt des Mittelalters, die Verschiedenheit des Gedachten und des seyenden Universums, in Gegensatz, und hat es mit der Auflösung desselben zu thun. Das Haupt-Interesse ist daher nicht sowohl, die Gegenstände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgesetzten Objekts ist, zu denken.

Erstens. Hier haben wir diese konkrete Gestalt, das Hervortreten des Denkens für sich zu betrachten; dieß tritt wesentlich auf als subjektives mit der Reflexion des Insichseyns, so daß es einen Gegensatz am Seyenden überhaupt hat. Und das Interesse ist dann ganz allein, diesen Gegensatz zu versöhnen, die Versöhnung in ihrer höchsten Existenz, d. h. in den abstraktesten Extremen zu begreifen. Diese höchste Entzweiung ist der abstrakteste Gegensatz von Denken und Seyn; und deren Versöhnung ist zu fassen. Alle Philosophien von da an haben das Interesse dieser Einheit. Das Denken ist damit freier, und so verlassen wir jetzt seine Einheit mit der Theologie; es trennt sich von derselben, wie es auch bei den Griechen sich separirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erst am Ende, zur Zeit der Alexandriner, diese Formen wieder aufgesucht und die mythologischen Vorstellungen erfüllt hat mit der Form des Gedankens. Das Band bleibt aber deswegen schlechthin an sich. Denn Theologie ist durchaus nur das, was Philosophie ist; denn diese ist eben Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, sich dagegen zu sträuben, zu sagen: sie wolle nichts von Philosophie wissen, es seyen Philosopheme, also auf der Seite liegen zu lassen. Sie hat es immer mit Gedanken zu thun, die sie mitbringt; und diese ihre subjektiven Vorstellungen, Gedanken, ihre Haus- und Privat-Metaphysik sind dann die Reflexionen, Meinungen u. s. f. der Zeit. Und es ist so häufig ein ganz ungebildetes Vorstellen, ein unkritisches Denken; es ist zwar mit der besonderen subjektiven Ueberzeugung verknüpft, und diese soll

es bewähren als eigenthümlich richtig: aber diese Gedanken, Vorstellungen, die das Urtheil, Kriterium, das Entscheidende abgeben, diese allgemeinen Vorstellungen sind nichts, als was sich auf der Heerstraße findet, was auf der Oberfläche der Zeit umherschwimmt. Wenn so das Denken für sich auftritt, so trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erscheinung betrachten, wo beide noch in Einheit sind, — es ist Jakob Böhm.

Der Geist bewegt und befindet sich jetzt in seinem Eigenthum; dieß ist Theils die natürliche, endliche Welt, Theils die innerliche, und diese ist zunächst das Christliche. Das Nächste, was zu betrachten ist, ist gleichsam der Geist, der Geist in seiner konkreten Welt als in seinem Eigenthum, so die konkrete Weise des Erkennens.

Hiermit tritt denn erst eigentlich Philosophie wieder ein, Wahrheit als Wahrheit, im 16. und 17. Jahrhundert. Uebrigens dieser Geist nach Aussen gerissen hatte sich in Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen, wurde sich in Vorstellungen, popularen Gedanken und popularer sogenannter Philosophie bewußt. Das eigentliche Hervortreten der Philosophie ist, frei im Denken sich und die Natur zu fassen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu denken, zu begreifen. Denn dieß ist unser, Subjektivität; und sie als denkend unendlich frei, unabhängig, keine Autorität anerkennend. Die formelle Bildung des logischen Verstandes und den ungeheuren Stoff darin abzuschaffen war nöthig mehr, als ihn zu erweitern. Die suchende Wissenschaft geht in die Breite und in die schlechte Unendlichkeit. — Das Princip der neueren Philosophie ist daher nicht unbefangenes Denken, sondern hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich. Geist und Natur, Denken und Seyn sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Diese kann erst wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraktion und Totalität gefaßt

werden. Plato faßte sie als Band, Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn. Diese sind nicht unbefangen, d. h. mit dem Bewußtseyn ihres Gegensatzes; dieser ist denkend zu überwinden und dieß heißt die Einheit begreifen.

Dieß ist der Standpunkt des philosophischen Bewußtseyns überhaupt: aber der Weg, diese Einheit hervorzubringen, zu denken, zu begreifen, ein gedoppelter. Die Richtungen dieser Periode sind zweierlei; die Erfahrung ist die erste: die vom Denken, vom Innern ausgehende Philosophie die zweite Richtung. Die Philosophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein realistisches und in ein idealistisches Philosophiren: d. h. in ein solches, welches die Objektivität und Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt; und in ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbstständigkeit des Denkens ausgeht.

a. Philosophiren hieß jetzt oder hatte zu seiner Hauptbestimmung Selbstdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und somit erkennbar wäre; — alles Spekulative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige ist die daseyende, äußere Natur; und die geistige Thätigkeit, als politische Welt und als subjektive Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieser Voraussetzung anzufangen, aber nicht bei ihr stehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, sich vereinzelnden Wirklichkeit, sondern sie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Beobachtung jener ersten Richtung geht nun zuvörderst auf die physische Natur, aus deren Beobachtung man das Allgemeine, die Gesetze zieht, und auf dieser Basis sein Wissen gründet. Dieser Weg der Erfahrung und Beobachtung hieß und heißt noch Philosophie, die Weise der endlichen Wissenschaften durch Beobachtung und Schließen, was noch jetzt sciences exactes heißt. Diesem eigenen Verstand war die

Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philosophie insofern Weltweisheit hieß. Hier ist nun die Idee selbst in ihrer Unendlichkeit selbst nicht Gegenstand, nicht erkannt, sondern bestimmter Inhalt; dieser ist heraufgehoben in's Allgemeine, Gesetz, — das Allgemeine in seiner verständigen Bestimmtheit aufgenommen aus der Beobachtung (Kepler). Die natürliche Wissenschaft geht nur bis zur Stufe der Reflexion; und Philosophie wurden Theils diese endlichen Wissenschaften genannt, wie Newton's Principia philosophiae naturalis. Alles hieß philosophia naturalis, — Beobachten, Experimentalphysik. — In der scholastischen Philosophie war dagegen dem Menschen das Auge ausgestochen gewesen, und was in jener Zeit von der Natur disputirt ist, ist von abstrusen Voraussetzungen ausgegangen.

β. Man beobachtete zweitens das Geistige, wie es in seiner Realisirung eine geistige Welt macht, indem es die Staaten bildet: um so aus der Erfahrung zu erforschen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürsten, und der Staaten Recht gegen die Staaten sey. Früher salbten die Päbste die Könige, wie die im alten Testamente von Gott eingesetzt waren: der Zehnte war im alten Testamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtschaft bei Ehen nahmen sie aus den mosaischen Gesetzen: was den Königen recht und erlaubt sey, zeigten sie aus Saul's und David's Geschichte, die Rechte der Priesterschaft aus Samuel; — kurz so war das alte Testament die Quelle aller staatsrechtlichen Grundsätze, und so werden noch jetzt in allen Bullen der Päbste ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann sich leicht vorstellen, wie viel Galimathias auf diese Weise zusammengebraut sey. Jetzt suchte man das Recht im Menschen selbst und in seiner Geschichte, und stellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf diese Weise verfaßte man Bücher, die im englischen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menschen, denen im Staate die Befriedigung werden solle,

und wie sie ihnen werden könne, um so aus dem Menschen selbst, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung geht vom Inneren überhaupt aus. Die erste ist Realismus, die zweite Idealismus, — Alles ist im Denken, der Geist ist selbst aller Inhalt. Hier ist die Idee selbst zum Gegenstande gemacht; das heißt, sie denken und von ihr aus an das Bestimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken à priori geschöpft; oder auch es wird das Bestimmte aufgefaßt, aber es nicht nur auf das Allgemeine, sondern auf die Idee zurückgeführt. — Beide Richtungen begegnen sich aber, weil auch die Erfahrung aus ihren Beobachtungen allgemeine Gesetze ableiten will; auf der anderen Seite aber das Denken, von der abstrakten Allgemeinheit ausgehend, sich doch einen bestimmten Inhalt geben soll. Von England ist die Erfahrung ausgegangen, wie sie auch noch jetzt daselbst im höchsten Ansehen steht; Deutschland ging von der konkreten Idee, vom konkreten, gemüth- und geistvollen Innern aus; in Frankreich hat sich mehr die abstrakte Allgemeinheit geltend gemacht.

Zweitens: Fragen der jetzigen Philosophie, Gegensätze, Inhalt, der jetzt diese neuen Zeiten beschäftigt.

a. Dazu gehört ein Punkt, den wir schon im Mittelalter berührten, das Daseyn Gottes aus dem Denken zu deduciren. Wir haben Gott, den reinen Geist: auf der anderen Seite sein Seyn; beide Seiten sollen durch's Denken als an und für sich seyende Einheit gefaßt werden. — Andere Interessen beziehen sich auf dieselben allgemeinen Bestimmungen: nämlich darauf, die Einheit des Gegensatzes zu erkennen, die innere Versöhnung auch in den gegenständlichen Interessen des Wissens hervorzubringen. Der härteste Gegensatz wird gefaßt als in Eine Einheit gebunden. Die erste Form des Gegensatzes ist die Idee Gottes und das Seyn.

b. Die zweite Form ist das Gute und das Böse, — der

Gegensatz des Positiven, Allgemeinen, Guten, und des Bösen, als des Fürsichseyns des Willens gegen das Allgemeine. Der Ursprung des Bösen soll erkannt werden. Gott ist, allmächtig, weise, gut. Das Böse ist das schlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen; und zugleich ist er absolute Macht. Das Böse widerspricht so seiner Heiligkeit, Macht; diesen Widerspruch zu versöhnen, wird versucht.

c. Die dritte Form des Gegensatzes ist der von der Freiheit des Menschen und Nothwendigkeit. α. Das Individuum ist für sich berechtigt, bestimmt sich schlechthin aus sich, ist absoluter Anfang des Bestimmens. Im Ich, im Selbst ist ein schlechthin Entscheidendes; es ist nicht anderswoher, sondern nur in sich determinirt. Dieses ist im Widerspruch, daß Gott allein das absolut Bestimmende ist. Das wird als die Präscienz Gottes gefaßt, die Vorsehung, wenn das zu Geschehende auch zukünftig ist. Was Gott weiß, das ist aber auch; sein Wissen ist nicht bloß subjektiv. Näher ist die Freiheit im Gegensatz dazu, daß Gott nur überhaupt das absolut Determinirende ist. β. Zweitens ist die menschliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbestimmtheit im Gegensatze. γ. Objektiv ist dieser Gegensatz der der Endursachen und wirkenden Ursachen, des Wirkens nach Nothwendigkeit und des Wirkens nach Freiheit.

d. Viertens. Dieser Gegensatz der Freiheit des Menschen und der Naturnothwendigkeit (die äußere und innere Natur des Menschen ist seine Nothwendigkeit gegen seine Freiheit, er ist abhängig von der Natur) hat auch die nähere Form der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe, commercium animi cum corpore; sie ist das Einfache, Ideelle, Freie, — jener das Vielfache, Leibliche, Materielle, Nothwendige.

Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft; diese sind von ganz anderer Art, als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist dieser, daß hier ein Bewußtseyn ist über diesen Gegensatz, der in den wissenschaftlichen Ge-

genständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtseyn gekommen war. Dieses Bewußtseyn über den Gegensatz, Abfall ist der Haupt-Punkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zu Stande zu bringen. Die philosophischen Systeme sind also nichts Anderes, als Weisen dieser absoluten Einigkeit: so daß nur diese konkrete Einheit dieser Gegensätze das Wahre sey.

Drittens. Stufen im wissenschaftlichen Fortgange. Die zwei ersten Philosophien, die wir zu betrachten haben, sind Baco und Jakob Böhm; das Zweite ist Descartes und Spinoza, nebst Malebranche; das Dritte Locke, Leibnitz und Wolf: dabei werden wir von den weiteren Gestaltungen der schottischen und englischen, und von denen der französischen Philosophie reden; endlich viertens von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling. Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken erst an. Wir haben drei Hauptunterscheidungen:

a. Zuerst Ankündigung dieser Vereinigung, als Versuche, auf eigenthümliche, noch nicht bestimmte, reine Weise; hier haben wir Baco von Verulam und Jakob Böhm, den deutschen Theosophen. Baco geht aus von Erfahrung und Induktion, Böhme von Gott (Pantheismus der Dreieinigkeit).

b. Metaphysische Vereinigung. Hier fängt erst die eigentliche Philosophie dieser Zeit an; sie fängt mit Cartesius an. $\alpha$. Das ist der Standpunkt der Metaphysik. Der denkende Verstand versucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen; er untersucht mit seinen reinen Denkbestimmungen. Spinoza, Locke und Leibnitz haben wir zu betrachten; sie machen die Metaphysik aus. Descartes und Spinoza setzen Denken und Seyn: Locke Erfahrung, metaphysische Idee, — behandelte den Gegensatz selbst. Leibnitzens Monade ist Totalität der Weltanschauung.

β. Zweitens haben wir bei ihnen den Untergang dieser Metaphysik zu betrachten: Skepticismus gegen die Metaphysik als solche, und gegen das Allgemeine des Empirismus.

c. Das Dritte ist dieses, daß diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll, zum Bewußtseyn kommt, und zum Gegenstand wird. Diese Vereinigung ist das einzige Princip, Interesse. Als Princip hat die Vereinigung diese Gestalt des Verhältnisses des Erkennens zum Inhalte. Wie ist und kann das Denken identisch seyn mit dem Gegenständlichen? Das Innere, dieser Metaphysik zu Grunde Liegende ist für sich herausgehoben und zum Gegenstande geworden. Das befaßt die kantische und neuere Philosophie in sich.

Viertens. In Rücksicht auf das äußerliche Geschichtliche des Lebens der Philosophen wird uns auffallen, daß auch diese Lebensumstände von jetzt an ganz anders aussehen, als die der Philosophen in der alten Zeit. Wir sahen dort die Philosophen als selbstständige Individualitäten. Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zusammenhang eintreten. Das haben die Alten geleistet. In dieser Zeit hat die Philosophie den Stand des Individuum's bestimmt. Es konnte seyn, und es ist häufig gewesen, daß das Individuum auch als Philosoph gelebt hat, daß der innere Zweck, sein geistiges Leben auch die äußerlichen Verhältnisse bestimmt hat; es sind so plastische Individualitäten. Der Gegenstand ihres Erkennens war, das Universum denkend zu betrachten. Den äußerlichen Zusammenhang mit der Welt haben sie so ferner von sich gehalten, an einem Zusammenhange nicht Theil genommen, in dem sie Vieles etwa nicht billigten; — immer wenigstens ein Zusammenhang, der für sich fortgeht, für sich seine eigenen Gesetze, Weisen hat, von denen das Individuum abhängig ist, und an dem das Individuum zugleich Antheil nimmt, um seine persönlichen Zwecke zu befriedigen, durch sie Ehre, Vermögen, Ansehen, Vornehmigkeit zu erlangen. Die

Gegenwart, Verhältnisse des äußerlichen Lebens haben sie nicht interessirt; sie sind in der Idee geblieben. Sie ließen sich nicht in Dinge ein, die nicht das Interesse ihres Denkens waren. Sie haben eigenthümliche Lebensart, als Privatleute; man kann sie mit den Mönchen vergleichen, sie entsagten zeitlichen Gütern. Sie haben sich selbstständig, verhältnißlos gehalten.

Im Mittelalter sind es vornehmlich Geistliche, Doktoren der Theologie, welche die Philosophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philosophen im Kampf, im inneren Kampf mit sich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältnissen, sich gezeigt, haben sich auf wilde, unstäte Weise im Leben herumgetrieben.

Anders ist das Verhältniß in der neueren Zeit; wir sehen nicht mehr philosophische Individuen, die Philosophen bilden nicht einen Stand. Wir sehen hier die Philosophen im Ganzen mit dem Zusammenhange der Welt in irgend einer Thätigkeit, in einem gemeinschaftlichen Stande mit Anderen im Staate; sie sind abhängig und in Verhältniß. Sie leben in bürgerlichen Verhältnissen, oder im Staatsleben; oder sie sind auch wohl Privatpersonen, so daß der Privatstand sie ebenso wenig von den anderen Verhältnissen isolirt. Dieser Unterschied liegt überhaupt darin, wie sich die äußerlichen Umstände gestaltet haben. In der neueren Zeit hat sich die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; Stände, Lebensweisen haben sich konstituirt. Wir sehen einen allgemeinen, verständigen Zusammenhang; und es gehört hierher die Versöhnung des weltlichen Princips mit sich selbst: so daß die weltlichen Verhältnisse auf naturgemäße, vernünftige Weise sich organisirt haben. Mit Erbauung der innerlichen Welt, der Religion, und der Versöhnung der äußerlichen Welt mit sich, hat auch die Individualität ein anderes Verhältniß; es ist nicht die plastische Individualität der Alten. Dieser allgemeine, verständige Zusammenhang ist von solcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich

eine innere Welt sich erbauen kann. Das Aeußerliche ist so mit sich versöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich selbstständig und unabhängig stehen können, und das Individuum in dem Falle ist, seine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlassen zu können, wogegen bei jenen plastischen Gestalten das Aeußerliche nur ganz von dem Inneren bestimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höheren Kraft des Inneren des Individuum's, kann dieß das Aeußerliche dem Zufalle überlassen, — wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, es ist nicht der Mühe werth, seinen Verstand dazu anzustrengen; es kann das Aeußerliche frei lassen, es bestimmen lassen durch Anderes, — durch die Ordnung, die in dem Kreise stattfindet, in welchem es sich befindet. Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs; sie enthält dieses, daß es für das Individuum schlechthin nothwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußerlichen Existenz einzutreten. Es ist nur eine gemeinschaftliche Weise der Existenz in einem Stande möglich; Spinoza macht Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit ist, daß Jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern daß er sich auf den Zusammenhang mit Anderen verläßt, — dieser giebt ihm sein Verdienst. Der Stand der Philosophen ist noch nicht, wie die Mönche, organisirt. Akademiker sind so etwas; und selbst solcher Stand — die Aufnahme ist etwas äußerlich Bestimmtes — sinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältnissen herab. Das Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu bleiben.

---

# Erster Abschnitt.

## Baco und Böhm.

Zwei vollkommen disparate Individuen und Philosophien. — Baconische Philosophie heißt im Allgemeinen Philosophiren, das sich auf Erfahrung, Beobachtung der äußerlichen oder geistigen Natur des Menschen in seinen Neigungen, Begierden, vernünftigen, rechtlichen Bestimmungen basirt. Beobachtungen werden zum Grunde gelegt, daraus Schlüsse gezogen, und die allgemeinen Vorstellungen, Gesetze dieses Gebiets werden auf diese Weise gefunden. Dieß erscheint zuerst in Baco, aber nicht sehr ausgebildet, obgleich er citirt wird als der Chef dieser Art und Weise, als der Heerführer der Erfahrungs-Philosophen.

### A. Baco.

Dieß Verlassen des jenseits liegenden Inhalts, der durch seine Form das Verdienst seiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbstbewußtseyn, die Gewißheit seiner selbst, seiner Wirklichkeit, ist, — das, was schon gethan wurde, mit Bewußtseyn ausgesprochen, sehen wir in Lord Baco, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, diesem Heerführer aller Erfahrungs-Philosophie, mit dessen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Er wurde 1561 zu London geboren; und da seine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern standen, so hat er, auch selber dazu gebildet, sich zuerst den Staatsgeschäften gewidmet und bedeutende Carriere gemacht. Sein Vater war Großsiegelbewahrer unter der Königin Elisabeth. Baco zeigte früh große Talente; im Alter von 19 Jahren schrieb er schon eine Schrift über den Zustand von Europa (De statu Europae). Baco schloß sich in seiner Jugend an den Grafen Essex, den Liebling Elisabeth's, an, durch den er, der ein jüngerer Sohn des Hauses war (seine älteren Brüder

erhielten das väterliche Vermögen), unterstützt, bald in bessere Umstände gerieth, höher gehoben wurde. Es wird ihm aber deswegen die größte Undankbarkeit gegen seinen Beschützer Schuld gegeben; und man wirft ihm vor, er habe sich von den Feinden des Grafen dazu verleiten lassen, ihn nach seinem Falle des Hochverraths beim Publikum anzuklagen, durch welche Treulosigkeit er seinen Ruhm befleckte. *)

Unter Jakob I, dem er sich durch sein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angesehensten englischen Staatsämter. Er machte reiche Heirath, verschwendete bald Alles, und erlaubte sich Intriguen und Ungerechtigkeiten. Er schloß sich an Buckingham an, wurde Großsiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. (Jakob war schwacher Mensch, Vater Karl's I, der enthauptet wurde.) Baco ließ sich aber in dieser Stellung die gröbste Bestechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er sich den Unwillen des Volks und der Großen zu; so daß er angeklagt, und sein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, sein Name aus der Liste der Pairs ausgestrichen, und er kam in den Tower. Im Processe und als er im Gefängnisse war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker, zu dem er verurtheilt war, wieder entlassen, sein Proceß vernichtet: aus dem noch größeren Hasse gegen das Ministerium Buckingham und den König, unter dessen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu seyn schien, weil er früher fiel, und von seinem Mitgenossen Buckingham verlassen und verurtheilt wurde; die ihn stürzten, haben sich durch Herrschen ebenso verhaßt gemacht, — dieser Umstand mehr, als seine Unschuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos., Band II, Abth. 2, S. 950—952; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91—93.*

weder bei sich selbst Selbstachtung, noch persönliche Achtung bei Anderen, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, nie mehr wieder gewinnen. Er privatisirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften, und starb 1626. *)

Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen für sich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; jetzt ist diese Absonderung weggefallen, die Philosophen sind nicht Mönche, sondern sind in Aemtern und verflochten in den Zustand der Gegenwart, — in die Welt und deren Gang und Verlauf; so wird nebenher philosophirt, — als ein Luxus und Ueberfluß.

Baco wird immer noch als derjenige gepriesen, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung gewiesen; er wird an die Spitze des empirischen Weges des Wissens gestellt. Und in der That ist er eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben, und Wirklichkeit zum Gegenstande zu haben, aber nicht die Vernunft, bestimmt ist. Baco hat sich große Verdienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerscheinungen Acht zu geben sey. Sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden konnte. Es ist Tendenz der Zeit und des englischen Raisonnement's geworden, von Thatsachen auszugehen und danach zu urtheilen. Indem er die Richtung ausgesprochen, so

---

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S.* 952 — 954; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p.* 93 — 95.

wird ihm zugeschrieben, als ob er dem Erkennen diese Richtung überhaupt gegeben habe.

Viele gebildete Männer haben über das, was für den Menschen Interesse hat, Staatsgeschäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. s. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß gesprochen und gedacht. Auch Baco war ebenso ein Weltmann von Bildung, der in großen Verhältnissen, in Staatsgeschäften gelebt, praktisch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menschen, die Umstände, die Verhältnisse beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflektirende, wenn man will, philosophirende Weltleute. — Nach dem Schluß seiner Laufbahn im Staate hat er sich jetzt ebenso an wissenschaftliche Thätigkeit gewendet, und darum auf dieselbe Weise praktisch nach Nützlichkeit, nach konkreter Erfahrung und Einsicht die Wissenschaften betrachtet und behandelt. Es ist Betrachtung der Gegenwart, und Geltendmachen und Geltenlassen, wie sie erscheint; das Existirende wird so mit offenen Augen angesehen, und dieß Anschauen geehrt und anerkannt. Es ist Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur, wenn sie sich denkend wendet zur Natur, Wahrheit in ihr zu finden, weil sie an sich harmonisch. Er hat gänzlich bei Seite gelassen und verworfen die scholastische Weise, aus ganz entfernt liegenden Abstraktionen zu raisonniren, zu behaupten, zu philosophiren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es ist die sinnliche Erscheinung, wie sie an den gebildeten Menschen kommt, wie dieser darüber reflektirt, die Nützlichkeit u. s. f., was den Standpunkt ausmacht; die sinnliche Erscheinung gelten lassen und geltend machen ist dem Princip gemäß, — das Endliche, Weltliche als ein Endliches aufnehmen, d. i. auch in seinem sinnlichen Verhalten.

Baco hat sich auf praktische Weise an die Wissenschaften gewendet, die Erscheinung reflektirend aufgefangen und darauf, als das Erste, Rücksicht genommen. Die Wissenschaften hat er

zugleich methodisch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, sich nicht so bloß über die Wissenschaften ausgelassen, geäußert, wie ein vornehmer Herr absprechend: sondern er ist in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rücksicht des wissenschaftlichen Erkennens aufgestellt. Durch dieß Methodische der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein ist er merkwürdig, — dadurch allein in die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodischen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf die Mängel der Wissenschaften sowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach aufmerksam machte. Baco gilt als Heerführer der Erfahrungs-Philosophie; es wird sich immer auf ihn in diesem Sinne berufen. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in diesem Erkennen aufgestellt.

Das Wissen aus Erfahrung, das Raisonniren aus derselben, steht gegenüber dem Wissen aus dem Begriff, aus dem Spekulativen; und man faßt den Gegensatz wohl gar so scharf auf, daß das Wissen aus dem Begriff sich schäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie sich dann diese auch wieder entgegenstelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man sagen, was Cicero von Sokrates sagt: Er habe das Philosophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt. *) Und insofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem Absoluten, vornehm thun gegen dieß Erkennen; aber es ist für die Idee nothwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen. Der Geist giebt sich Gegenwart, äußerliche Existenz; diese Existenz kennen lernen, das Weltwesen, wie es ist, das sinnliche Universum, sich als diesen, d. i. mit seiner erscheinenden, sinn-

*) *S. Band II, S. 47.*

lichen Ausbreitung, ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die Beziehung auf die Idee. Die Abstraktion an und für sich muß sich bestimmen, partikularisiren. Die Idee ist konkret, bestimmt sich in sich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen ist immer entwickelter. Erkennen hat in Rücksicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht so weit ist. Um diese Entwickelung ist es zu thun; und zu dieser Entwickelung, Bestimmung des Besonderen aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Universum's, der Natur sich ausbilde, — dazu ist die Erkenntniß des Partikularen nothwendig. Diese Partikularität muß für sich ausgebildet werden; man muß die empirische Natur, die physische und die des Menschen, kennen lernen. Und es ist das Verdienst neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; es ist höchst ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie ist nicht bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. s. f., das Einzelne wahrnehmen: sondern geht wesentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Gesetze zu finden. Und indem sie diese hervorbringt, so trifft sie mit dem Boden des Begriffs zusammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee, des Begriffs angehört; sie präparirt den empirischen Stoff für denselben, daß dieser dann ihn so zurecht aufnehmen kann.

Die Idee, wenn die Wissenschaft fertig ist, muß von sich ausgehen, — die Wissenschaft fängt nicht mehr vom Empirischen an; aber daß die Wissenschaft fertig werde, zur Existenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Besonderen zum Allgemeinen: Thätigkeit als Aktion, Reaktion auf das Empirische, den gegebenen Stoff, — denselben umarbeiten. (Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus sich konstruire, ist Rekonstruiren, wie die Empfindung in der Religion überhaupt.) Und ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in sich ist die

vollendete Wissenschaft: und das Andere ist der Anfang, der Gang ihres Entstehens. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie selbst. In jeder Wissenschaft wird von Grundsätzen angefangen, diese sind im Anfange Resultate des Besonderen; ist die Wissenschaft aber fertig, so wird davon angefangen. So ist es auch bei der Philosophie; die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit sie zu ihrer Entwickelung, Bestimmung kommen könne. Z. B. daß die Geschichte der Philosophie der neueren Zeit vorhanden seyn kann, dazu gehört die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen, der Gang der Philosophie durch so viel tausend Jahre; diesen langen Weg muß der Geist genommen haben, um diese Philosophie zu produciren. Im Bewußtseyn nimmt sie dann die Stellung an, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Aether sich zu ergehen, ohne Widerstand in diesem Medium sich zu entfalten, ohne Reaktion; aber ein Anderes ist, diesen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre; Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Anderen. — Dieß ist der Geist der baconischen Philosophie.

1. Die Erfahrung nimmt Baco als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens an, sodann ordnet er das Denken darüber. Baco ist durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienst ist namentlich erstens, daß er in seiner Schrift De augmentis scientiarum eine systematische Encyklopädie der Wissenschaften aufgestellt hat, — ein Entwurf, der bei seinen Zeitgenossen allerdings Aufsehen erregen mußte. Es ist wichtig, ein solches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Diese Encyklopädie trägt eine allgemeine Eintheilung der Wissenschaften vor; die Principien

der Eintheilung sind nach den Unterschieden der geistigen Vermögen geordnet. Er theilt die Wissenschaften ein nach dem Gedächtniß, der Phantasie und der Vernunft: 1) Sachen des Gedächtnisses, 2) der Phantasie, 3) der Vernunft. So hat er dem Gedächtniß die Geschichte, der Phantasie die Poesie (Kunst), und der Vernunft endlich Philosophie zugeordnet. *) Und nach der beliebten Weise des Eintheilens werden dann diese weiter eingetheilt; darunter bringt er das Uebrige, das ist unbefriedigend. Zur Geschichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetische, ecclesiastische Geschichte; Werke des Menschen: Geschichte, Literar-Geschichte; dann Werke der Natur u. s. f. **) Und er geht sie durch nach der Manier seiner Zeit, worin eine Hauptseite ist, daß etwas durch Beispiele, z. B. aus der Bibel plausibel gemacht wird. ***) Wenn von Königen, Päbsten u. s. f. die Rede ist: so muß Ahab, Salomo u. s. f. herhalten. Wie z. B. damals in den Gesetzen, in den Ehegesetzen die jüdischen Formen galten: so sind auch in der Philosophie dergleichen noch gewesen. Es kommt auch in dieser Schrift Theologie vor, ebenso Magie. †) Es ist allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wissenschaften.

Die Eintheilung der Wissenschaften ist das Unbedeutendste am Werke De augmentis scientiarum. Worin sein Werth gesetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, ist die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntnissen und Disciplinen vermißt wurde, hauptsächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig sey, wo scholastisch-aristotelische Begriffe vom Verstand ausgesponnen werden als Realitäten. —

---

*) *De augmentis scientiarum II*, c. 1 (*Lugd. Batavor.* 1652. 12), p. 108—110 (*Opera omnia, Lipsiae* 1694, p. 43—44).

**) *Ibidem*, c. 2, p. 111 (*Operum* p. 44); c. 4, p. 123—124 (p. 49); c. 11, p. 145—147 (p. 57—58).

***) *S. Unten, S.* 290.

†) *S. Unten, S.* 289.

Dieß Eintheilen ist, wie es schon bei den Scholastikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wissenschaften, in welchen die Natur des Wissens unbekannt ist. Hier wird der Begriff der Wissenschaft vorausgeschickt, zu diesem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterschied des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft, da die wahre Theilung ist, daß der Begriff sich selbst entzweie, aus sich sich eintheilt. Im Wissen ist freilich das Moment des Selbstbewußtseyns; und das reale Selbstbewußtseyn hat die Momente des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft an ihm. Aber diese Eintheilung desselben eben ist es, die nicht aus dem Begriffe des Selbstbewußtseyns genommen ist: sondern aus der Erfahrung, daß sich findet, daß es diese Vermögen habe.

2. Das andere ihn Auszeichnende ist nun eben dieß, daß er weitläufig in seiner zweiten Schrift, seinem Organon, eine neue Methode über das Wissen geltend zu machen suchte; hier wird sein Name noch häufig mit Ruhm gepriesen. Seine Hauptbestimmungen sind, daß er polemisch gegen die bisherige scholastische Methode, durch Schließen zu wissen, aufgetreten ist, — gegen die syllogistischen Formen. Er nennt diese Methode anticipationes naturae. Man fängt von Voraussetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einer Abstraktion, einem scholastischen Abstraktum an: und raisonnirt weiter daraus, ohne auf das zu sehen, was in der Wirklichkeit vorhanden ist. So wurden von Gott, und seiner Wirkungsweise in der Welt, Teufeln u. s. f. Bibelstellen gebraucht (z. B. „Sonne stehe still“), um daraus gewisse Sätze, metaphysische Sätze, zu schließen, von denen aus man dann weiter gegangen ist. Gegen dieß apriorische Verfahren ist Baco's Polemik gerichtet gewesen; gegen diese Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur. *) Das Schließen verwirft er im Allgemeinen. In

*) *Novum Organon, L. I, Aphor. 11—34 (Operum p. 280—282).*

der That ist auch dieß aristotelische Schließen weder ein Erkennen durch sich selbst, seinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden, zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils ist eben darum die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt ist nicht in Einheit mit der Form, diese Form daher selbst an ihr selbst zufällig, — sie, für sich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt. Der Obersatz ist für sich seyender Inhalt: der Untersatz ebenso Inhalt nicht durch sich, geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm selbst; — die Form ist nicht der Inhalt. Es läßt sich ebenso gut immer auch das Entgegengesetzte durch den Schluß hervorbringen; denn dieser Form ist es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künste; durch Zufall sind viele Künste erfunden." *)

Gegen dieses Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht den Begriff desselben (denn diesen hatte Baco nicht), sondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, eiferte Baco, — gegen das scholastische Schließen, das einen angenommenen Inhalt (Begriff) zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt wurde und nach der Induktion verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Versuche als Grundlage forderte, — und zeigte die Gegenstände auf, deren Untersuchung für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich wichtig sey u. s. f. Daraus ergab sich dann das Schließen durch Induktion und Analogie. **) — In der That war es nur diese Verwechselung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wissen, in Wahrheit drang; denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induktion zuließ: so ohne Bewußtseyn

---

*) De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320 — 321 (p. 122 — 123).

**) *Novum Organon, L. I, Aphor.* 105, *p.* 313; *De augmentis scientiarum V, c.* 2, *p.* 326 — 327 (*p.* 124 — 125).

machte er Theils selbst Schlüsse. (Die Induktion setzt er dem Syllogismus entgegen; diese Entgegensetzung ist aber formell, jede Induktion ist auch ein Schließen, was auch Aristoteles bekannt war. Aus einer Menge Dinge wird ein Allgemeines abgeleitet: Erster Satz, Diese Körper haben diese Eigenschaften; Zweiter, Alle diese Körper gehören zu Einer Klasse; also Drittens hat diese Klasse diese Eigenschaften. Das ist vollständiger Schluß.) Theils alle diese Erfahrungshelden nach ihm, die das in's Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Versuchen und Erfahrungen die Sache selbst rein zu erhalten meinen, konnten es weder ohne Schlüsse, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und schlossen um so schlechter, da sie meinten, sie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten sie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß.

Es ist schon erinnert, wie wichtig es ist, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenständliche Wahrheit haben. Die Versöhnung des Geistes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenseits, ein Dereinst seyn: sondern jetzt und hier sich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier ist es, das dadurch überhaupt in das Selbstbewußtseyn kommt. Die Erfahrungen, Versuche, Beobachtungen wissen aber nicht, was sie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Interesse, das sie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtlose Gewißheit der Vernunft ist, sich in der Wirklichkeit selbst zu finden; und die Beobachtungen und Versuche laufen eben darauf hinaus, wenn sie richtig angestellt werden, daß nur der Begriff das Gegenständliche ist. Den Versuchen entflieht eben unter den Händen das sinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteste Beispiel ist die positive und negative Elektricität, insofern sie positiv und negativ ist. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, ist,

daß sie glauben, sie halten sich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen dieser Wahrnehmungen sie metaphysiciren. Der Mensch bleibt nicht bei'm Einzelnen stehen, und kann es nicht. Er sucht das Allgemeine; dieses sind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetste Gedankenform ist so die Kraft; man hat Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft ist Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritisch, bewußtlos geben sich die Empiriker also solchen Bestimmungen hin. Die Induktion hat den Sinn, daß Beobachtungen angestellt, Versuche gemacht werden, auf die Erfahrung gesehen und aus Diesem die allgemeine Bestimmung abgeleitet wird.

3. Baco giebt die Gegenstände an, mit denen sich vornehmlich die Philosophie beschäftigen solle. Diese Gegenstände kontrastiren sehr in Vergleich dessen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung schöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenstand der philosophischen Untersuchung seyn solle, befinden sich folgende Gegenstände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in seinen Werken vornehmlich dringt." Unter diese Wissenschaften begreift er unter Anderem auch „„die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewissen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Veränderung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne."" Er spricht über das Goldmachen. Auch auf solche Gegenstände läßt er sich ein, und sucht die Aufmerksamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf sie Mittel geben könne; in solchen Mächten soll man es weiter bringen. „Er beschwert sich, daß dergleichen Untersuchungen verlassen worden seyen von solchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In seiner Natur-Historie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder

zu verrichten." *) Baco steht noch gar nicht auf dem verständigen Standpunkt der Naturbetrachtung; sondern er steht noch im gröbsten Aberglauben, falscher Magie u. s. f.

Dieß wird im Ganzen in verständiger Weise vorgetragen; und er bleibt so in den Vorstellungen seiner Zeit. „Verwandelung der Metalle ist eine schwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen kenne und die ersten Samen der Metalle und ihre Niederschlagungsmittel, könne wahrscheinlich Gold nach vieler und scharfsinniger Anstrengung hervorbringen, — aber nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Assimilation und des Ernährungs-Processes kenne, könne durch Bäder, Diät u. s. f. sein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewissen Grade wieder herstellen." **) Es ist nicht so grell. Unter der Medicin spricht er von der Malacissatio per exterius. ***) Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke sagt er: „Er wundere sich, daß so lange auf die böse Gewohnheit des Schminkens (pravam consuetudinem fucandi) die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze nicht aufmerksam gewesen; in der Bibel lesen wir wohl, daß die Jesabel sich zwar geschminkt habe, aber nicht die Esther und die Judith." †) Eine

---

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; *Baco: Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect.* 326 — 327 (*Operum p.* 822 — 823).

**) De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95): Versio argenti aut argenti vivi aut alicujus alii metalli in aurum res creditu dura. Attamen longe verisimilius est, ab homine qui ponderis, coloris flavi, malleabilis et extensibilis, fixi etiam et volatilis naturas cognitas et perspectas habuerit, quique similiter prima mineralium semina et menstrua diligenter introspexit, posse aurum multa et sagaci molitione tandem produci: quam quod pauca elixiris grana paucis momentis alia metalla in aurum vertere valeant; . . . qui naturam arefactionis, assimilationis atque alimentationis . . . notarit, posse per diaetas, balnea . . . vitam prolongari aut vigorem juventutis aliqua ex parte renovari.

***) De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

†) Ibidem, p. 294—295 (p. 213).

methodische, wissenschäftliche Betrachtung ist nicht vorhanden, sondern nur äußerliches Raisonnement eines Weltmannes überhaupt.

Ein Hauptzug bei ihm ist in Ansehung des Formellen der Betrachtung, daß er sagt, „die Natur-Philosophie theile sich in zwei Theile: der erste besteht in der Betrachtung der Ursachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Ursachen, die zu untersuchen sind, unterscheidet er entweder die Endursache und die formelle Ursache, oder anders materielle und wirkende Ursache; — jene gehören der Metaphysik, diese der Physik. Die letztere sieht er als einen Zweig der Philosophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem ersten steht. Die Untersuchung der ersteren zu befördern, ist Zweck seines Organon." *)

Eine Hauptbestimmung ist, daß sich Baco gegen die teleologische Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endursachen gekehrt hat. Die finale Ursache zu erforschen, ist nutzlos, habe kein Interesse; **) die Betrachtung durch causae efficientes ist die Hauptsache. Zur Betrachtung nach Endursachen gehört z. B., „daß die Ursache, warum wir Haare an den Augenliedern haben, sey, daß sie uns die Augen schützen: die Betrachtung des dicken Felles der Thiere, um Hitze und Kälte abzuhalten: der Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden:" ***) der Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme: daß Donner und Blitz Strafe Gottes seyen, oder die Erde fruchtbar machen: Murmelthiere in den Winter-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51—52; *De augmentis scientiarum III*, c. 3—4, *p.* 200—206 (*p.* 78—80). — Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Recte ponitur: Vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituuntur causae quatuor: Materia, forma, efficiens et finis.

**) Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. — The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

***) *De augmentis scientiarum III, c. 4, p.* 237 (*p.* 92).

schlaf fallen, weil sie nichts finden zu fressen: die Schnecke ein Haus hat, um gesichert zu seyn gegen Angriffe: die Biene einen Stachel hat. Nach ihm sind unzählige Ausführungen gemacht. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt; — wenn Sonne oder Mond immer schienen, könnte die Polizei viel Geld sparen, wofür man ganze Monate essen und trinken könnte. Es ist richtig, daß sich Baco solcher Betrachtung entgegen setzte, weil der Zweck hier äußerlich ist. Er verwies diese Betrachtung nach Zwecken aus der Physik, der nur die Betrachtung der Ursachen angehöre. Er sagt, daß beide Arten von Betrachtung neben einander bestehen könnten.*) Die Betrachtung nach Endursachen bezieht sich auf äußerliche Zweckmäßigkeit, wie Kant dieß auch gut unterschieden hat. In der That ist aber der innere Zweck dagegen der innere Begriff der Sache selbst, wie wir dieß schon früher bei Aristoteles sahen. Das Organische ist Zweck, hat innere Zweckmäßigkeit, und so sind die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander. Die Zwecke aber als äußerliche Zwecke sind diesem heterogen, haben nicht ihren Zusammenhang mit dem Gegenstand, der betrachtet wird.

Aber der Begriff der Natur ist nicht an ihr selbst, so daß der Zweck an ihr selbst ist: sondern der Begriff als Zweckmäßigkeit ist ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an sich selbst nicht so, daß wir sie eben zu respektiren hätten: wie der einzelne Mensch Zweck an ihm selbst, und deswegen zu respektiren ist. Der einzelne Mensch als einzelner ist nur zu respektiren für den Einzelnen als solchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu respektiren; sondern dieser, obgleich Zweck an sich, hört nicht auf, relativ zu seyn. Er ist nicht dieser als sich ausschließend, entgegensetzend, sondern Zweck an sich,

*) *De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 239 (p. 92).*

eben daß sein Wesen der Begriff, Allgemeinheit ist. Der Zweck des Thiers an sich als Einzelnen ist seine Selbsterhaltung; aber sein wahrer Zweck an sich ist die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, sich zu erhalten; sondern die Selbsterhaltung seiner Einzelnheit ist das Gegentheil, Aufheben seiner selbst, Produktion der Gattung. — Baco trennt das Allgemeine, Princip, und die wirkende Ursache, verweist jene aus der Physik in die Metaphysik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, sondern nur als Nothwendigkeit, d. h. das Allgemeine, das sich in dem Gegensatze seiner Momente darstellt, nicht sie in der Einheit verbunden hat, — Begreifen eines Bestimmten aus einem anderen Bestimmten in's Unendliche, nicht beide aus ihrem Begriffe.

Das Forschen nach der wirkenden Ursache hat Baco allgemeiner gemacht, eine Betrachtung, die sehr viel gewirkt. Und diese Ansicht, — insofern sie dem gedankenlosen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den germanischen Völkern an Fürchterlichkeit und Absurdität den der alten Welt weit hinter sich zurückgelassen hat, — hat eben das Verdienst, das wir bei der epikureischen Philosophie gegen die abergläubischen Stoiker und den Aberglauben überhaupt sahen: der irgend ein vorgestelltes Wesen zur Ursache macht (ein Jenseits, das selbst auf eine sinnliche Weise seyn und als Ursache wirken soll), oder auch zwei sinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Diese Polemik Baco's gegen Gespenster, Astrologie, Magie u. s. f. *) kann nun freilich eben nicht für Philosophie angesehen werden, als seine anderen Gedanken; aber es ist dieß wenigstens ein Verdienst für die Bildung.

Auf die formellen Ursachen, die Formen der Dinge, soll man seine Aufmerksamkeit richten. **) „Aber herauszubringen,

*) *De augmentis scientiarum I, p.* 46 (*p.* 19); *III, c.* 4, *p.* 211 — 213 (*p.* 82 — 83); *Novum Organon, L. I, Aphor.* 85, *p.* 304.

**) *De augmentis scientiarum III, c.* 4, *p.* 231 — 234 (*p.* 89 — 90).

was er unter formellen Ursachen versteht, ist schwer; was diese Formen seyen, darüber ist Baco sich nicht klar geworden." *) Man kann meinen, er habe die immanenten Bestimmtheiten der Dinge, die Gesetze darunter verstanden. Diese allgemeinen Bestimmungen nennt er nun formas, und dringt darauf, daß diese Formen erfunden und erkannt werden; und sie sind nichts Anderes, als die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen, Gesetze. **) Er sagt: „Obgleich in der Natur nichts wahrhaft existirt als individuelle Körper, welche individuelle Akte von sich geben: so geschieht doch ihre Wirksamkeit nach einem Gesetz, und es ist in der Wissenschaft ihr Gesetz und das Erkennen und die Auslegung des Gesetzes als die Grundlage anzusehen, sowohl für das Wissen als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieses Gesetzes sind es, was wir unter den Formen der Dinge erkennen." ***) „Wer die Formen erkennt, umfaßt die Natur in der ungleichartigst scheinenden Materie." †) Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beispiele an, z. B. die Wärme. „Der Geist muß von den Unterschieden zu den Gattungen steigen. Sonnenwärme und Feuerwärme sind heterogen (heterogenei). Wir sehen, daß bei der Sonnenwärme Trau-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

**) *Novum Organon, L. II, Aphor.* 17, *p.* 345 — 346.

***) Ibidem, Aphor. 2, p. 325 — 326 (Tennemann, Bd. X, S. 35 — 36): Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque latenti processu ad formam) res perfunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam. — Licet in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege: in doctrinis tamen illa ipsa lex ejusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus. — Novum Organon: L. I, Aphor. 51, p. 286. — Ibidem, L. II, Aphor. 9: . . . Oritur vera divisio philosophiae et scientiarum; . . . videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt . . . aeternae et immobiles (d. i. Naturgesetze), constituat Metaphysicam.

†) Ibidem, Aphor. 3, p. 326: Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur.

ben reifen. Um aber zu sehen, ob die Sonnenwärme specifisch sey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; so ist also die Sonnenwärme nicht specifisch." *)

„„Die Physik leitet (directs) uns durch enge, rauhe Pfade, indem sie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. — Aber wer eine Form versteht, kennt die letzte Möglichkeit, diese Natur zu superinduciren auf (upon) alle Arten von Gegenständen"": „d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle diese Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymisten Ansprüche machen. Der Irrthum von diesen besteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantastische Weise dieß zu erlangen;" die wirkliche Weise ist, diese Formen zu erkennen. „Die formalen Ursachen (formal causes) und die logischen Regeln, sie kennen zu lernen, sind der Gegenstand der Instauratio magna und des Novum Organon." **) Es sind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen. —

Baco ist in großen Lebensverhältnissen gewesen, hat so die Verdorbenheit der Menschen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit seines Charakters war er Mann von Geist, klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken, Begriffen zu raisonniren. Weltkenntniß besaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über diesen interessantesten aller Gegenstände, gewöhnlich genannt Welt. Das Letztere scheint uns die charakteristische Eigenschaft Baco's gewesen zu seyn. Die Menschen hatte er viel mehr, als die Sachen studirt: die Irrthümer der Philosophen viel

*) Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366: . . . ad elevandum et evehendum intellectum a differentiis ad genera etc.

**) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; *De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 91).*

mehr, als die Irrthümer der Philosophie. In der That, er liebte das abstrakte Raisonnement nicht;" abstraktes Raisonnement, was zum Philosophiren gehört, findet man am wenigsten bei ihm. „Seine Schriften sind jedoch voll der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anstrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu fassen." Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Urtheile sind" aber „meist ex cathedra gegeben; oder wenn er versucht, sie zu erläutern, so ist es" etwa „durch Gleichnisse und Erklärung (illustration) und scharfsinnige Beobachtungen mehr, als durch direkte und angemessene Argumentation. — Allgemeines Raisonnement ist eine wesentliche Eigenschaft zum Philosophiren; sein Mangel ist auffallend in Baco's philosophischen Schriften." *) Seine praktischen Schriften sind besonders interessant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet. Es bedarf für eine Manier eines Namens, — eines Mannes, der als Führer, Autorität und Urheber genannt werde: so Baco's für das experimentirende Philosophiren, — eine allgemeine Richtung der Zeit. **)

Dieß ist, was von Baco anzuführen war. — Bei Locke soll noch mehr von diesem empirischen Verfahren der Engländer die Rede seyn.

## B. Jakob Böhme.

Das andere Extrem ist der theosophus teutonicus ***) Böhm, er steht gerade im Entgegengesetzten; philosophia teu-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

**) De augmentis scientiarum V, c. 4, p. 358 (p. 137): Uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur et judicatur. Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate eodem fere modo quo fit in sensu. Quippe sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem arripit et ejus veritati consentit. (Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil. Bd. III, S. 10.)

***) *Jakob Böhmens Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg,* 1715. 4.), *No. V*, §. 2, *S.* 54*: und das Titelblatt.*

tonica, — so hieß schon früher Mysticismus. *) Von diesem englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, sinnlichen Philosophirens, wollen wir zum philosopho teutonico, wie er genannt wurde, **) zum deutschen Schuster aus der Lausitz gehen; wir haben uns seiner nicht zu schämen. Dieser Jakob Böhme, lange vergessen und als ein pietistischer Schwärmer verschrien, ist erst in neueren Zeiten wieder zu Ehren gekommen; Leibnitz ehrte ihn. Durch die Aufklärung ist sein Publikum sehr beschränkt worden; in neueren Zeiten ist seine Tiefe wieder anerkannt worden. Es ist gewiß, daß er jene Verachtung nicht verdient, aber auch anderer Seits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philosophen so qualificiren, selbst den Epikur und Baco; denn sie selbst haben dafür gehalten, daß der Mensch noch in etwas Anderem seine Wahrheit habe, als im Essen und Trinken, und in dem verständigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder sonstiger Stands- und Amtsgeschäfte. — Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen er erhoben worden, so dankt er diese besonders seiner Form der Anschauung und des Gefühls; denn Anschauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen sind zum Theil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten. Aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann, und auch ist, wie es an sich ist. Von dieser Seite aber ist er vollkommen Barbar; — ein Mann, der bei seiner rohen Darstellung ein konkretes, tiefes Herz besitzt. Weil er keine Methode und Ordnung besitzt, so ist es schwer, eine Vorstellung von seiner Philosophie zu geben.

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, *No. I*, §. 57, *S.* 27—28.
**) *Ebendaselbst*, §. 18, *S.* 11—12.

Jakob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz 1575 von armen Eltern geboren, war in seiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete.*) Vor seinen Werken (in Amsterdam und Hamburg) ist Lebensbeschreibung enthalten, nach seiner Erzählung von einem Geistlichen verfaßt, der ihn persönlich kannte. — Seine Werke sind besonders von Holländern aufgesucht, und daher die meisten Ausgaben in Holland gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt.**) — Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tieferen Erkenntniß gelangt ist. Im Lutherthum ist er erzogen, und darin stets geblieben. In seinem Leben kommen mehrere Regungen vor, die er gehabt hat. Er erzählt von sich, daß er als Hirt schon wunderbare Erscheinungen hatte. Die erste wunderbare Erweckung hatte er bei'm Viehhüten; hier schon hatte er in einem Gesträuch eine Höhle und Bütte Geldes gesehen. Durch diesen Glanz erschrocken, ist er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat sie hernach nicht mehr gefunden.***) In der Folge wurde er dann zu einem Schuster in die Lehre gegeben. Vorzüglich auf der Wanderschaft „ist er durch den Spruch (Lucä XI, 13):" „„Der Vater im Himmel will den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten,"" „in sich selber erwecket, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt seines Geistes inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopfet, bis er, damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiste nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen versetzet und also seiner Bitte gewähret worden; alwo er (seiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen, und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden." Sein Meister hat ihn fortgeschickt: er könne „solchen

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 2—3, S. 3.*

**) *Ebendaselbst, No. VI, §. 3—6, S. 81—85.*

***) *Ebendaselbst, No. I, §. 4, S. 3—4.*

Haus-Propheten nicht" bei sich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meister und verheirathet. — Später, „Anno 1600, im 25. Jahre seines Alters," ging ihm „zum andernmal" das Licht auf, in einem zweiten Gesicht der Art. Er erzählt nämlich: Er sah ein blankgescheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieses Metalls ward er (zu einer Beschauung, und Entrückung seines astralischen Geistes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Wesens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um sich diese Phantasie aus dem Hirne zu schlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts desto weniger solchen empfangenen Blick" in sich „je länger je mehr und klärer empfunden; also daß er, vermittelst der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Buch De signatura rerum dieser ihm eingedrückte Grund genugsam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überschüttet, Gott gedanket, und ruhig an sein Hauswesen gegangen." *) Er schrieb dann später mehrere Schriften. In Görlitz hat er sein Handwerk getrieben, und ist Schuhmacher geblieben: und ist daselbst 1624 als Schuhmachermeister gestorben. **)

Seine erste Schrift ist die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menschen" sind von seinen merkwürdigsten, — außer diesen noch mehrere andere. Welche Schriften er sonst gelesen hat, ist nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in seinen Schriften beweisen, daß er viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften, zum Theil wohl des Theophrastus Pa-

*) Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8.

**) *Ebendaselbst*, §. 28—29, *S.* 17—18.

racelsus Bombastus von Hohenheim; — eines Philosophen ähnlichen Kalibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüths des Böhme. Die Ausdrücke in seinen Werken zeigen dieß; der göttliche Salitter, Markurius u. s. f. sagt er auf barbarische Weise. Die Bibel hat er immer gelesen. Er ist von den Geistlichen vielfältig verfolgt,*) hat jedoch in Deutschland weniger Aufsehen erregt als in Holland und in England, wo seine Schriften vielfach aufgelegt worden sind.**) Er ist genannt worden der philosophus teutonicus;***) und in der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten. Es ist uns wunderbar zu Muthe bei'm Lesen seiner Werke; und man muß mit seinen Ideen vertraut seyn, um in dieser höchst verworrenen Weise das Wahrhafte zu finden.

Jakob Böhm ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines Philosophirens ist ächt deutsch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Princip, die Intellektual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewußtseyn Alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war. Die allgemeine Idee Böhmens zeigt sich einer Seits tief und gründlich; er kommt anderer Seits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Bestimmung und Unterscheidung in der Entwickelung seiner göttlichen Anschauungen des Universum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es ist kein systematischer Zusammenhang, die größte Verworrenheit in der Abscheidung, — selbst in seiner Tabelle, †) wo I. II. III. genommen:

---

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, No. I, §. 12—17, *S.* 8—11.

**) *Ebendaselbst*, No. VI, §. 7—8, *S.* 85—87.

***) *Ebendaselbst*, No. I, §. 18, *S.* 11—12.

†) *Theosophische Sendbriefe*, 47. Brief (*Werke*, Hamburg 1715. 4.), *S.* 3879.

I.
Was Gott außer Natur und Kreatur sey.

II.

| | | |
|---|---|---|
| Schiedlichkeit: Gott in Liebe. | Mysterium magnum. | Das I. Principium. Gott in Zorn. |

III.
Gott in Zorn und Liebe.

Es ist kein bestimmtes Auseinanderhalten, — nur ein Ringen; bald sind diese, bald jene Unterschiede gesetzt: sie laufen wieder durcheinander, — so auch abgerissen.

Die Art und Weise seiner Darstellung muß barbarisch genannt werden. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des absoluten Wesens in's Gemüth legt, ebenso alle Begriffe schaute er in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, — statt Begriffsbestimmungen gewaltsam natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen. Z. B. Schwefel, Markurius und dergleichen ist bei ihm nicht das Ding, das wir so heißen, sondern sein Wesen; oder der Begriff hat diese Form der Wirklichkeit. Er steht im tiefsten Interesse der Idee, kämpft sich damit herum. Die spekulative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um sich selbst zu fassen, wesentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann diese Einheit, in deren Mittelpunkt sein Geist steht, gefaßt werden; und gerade die Form des Gedankens ist es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, sind keine Gedankenbestimmungen. Es sind sinnliche Bestimmungen einer Seits: so Qualitäten, Herbe, Süß, Bitter, Grimmig; Empfindungen, Zorn, Liebe; Tinktur, Blitz, Essenz, Salitter, Markurius. Diese sinnlichen Formen behalten bei ihm nicht eigenthümliche sinnliche Bedeutung; er gebraucht sie zu Gedankenbestimmungen. Es erhellt dann sogleich, wie die Darstellung gewaltsam erscheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig ist. Es sieht also kraus aus, wenn man von Bitterkeit

Gottes, Schrack, Blitz liest; man muß die Idee vorher haben, ahnet sie freilich.

Das Andere ist dann, daß er als Form der Idee die christliche Form gebraucht; die sinnliche Weise und die Weise der vorstellenden Religion, sinnliche Bilder und Vorstellungen, bringt er ineinander. Es ist barbarisch einer Seits, anderer Seits ebenso diese Gegenwärtigkeit, in Allem aus seiner Wirklichkeit, aus seinem Gemüthe zu sprechen: was im Himmel vorgeht, bei sich und herum in sich zu haben. Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den heiligen Geist nicht minder zu Spießbürgern seines Gleichen vorgestellt hat, als die Engel und die Erzväter, nicht als vergangene, historische genommen: so Böhme.

Dem Glauben hat der Geist Wahrheit, aber in seiner Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit seiner selbst. Daß der Gegenstand des Christenthums die Wahrheit, der Geist ist, haben wir gesehen; sie ist dem Glauben als unmittelbare Wahrheit. Er hat sie, aber bewußtlos, ohne Wissen, ohne sie als sein Selbstbewußtseyn zu wissen: und weil im Selbstbewußtseyn das Denken, der Begriff wesentlich ist, — die Einheit der Entgegengesetzten bei Bruno, — so fehlt dem Glauben vorzüglich diese Einheit. Seine Momente fallen als besondere Gestalten auseinander, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott ist, und auch der Teufel, Beide für sich. Gott ist das absolute Wesen. Aber welches absolute Wesen ist dieß, das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Böhme ist eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menschen zum Leben zu führen, in ihr selbst das göttliche Leben hervorzubringen, den Streit und Kampf in ihr selbst anzuschauen, und zu ihrer Arbeit und Bemühen zu machen: und dann eben in Ansehung dieses Inhalts es herauszukriegen, wie das Böse im Guten, oder den Teufel aus Gott zu begreifen, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil

er aber den Begriff nicht hat, so stellt sich dieß als fürchterlicher, schmerzhafter Kampf vor; man hat das Gefühl des Ringens. Es ist eine barbarische Form der Darstellung und des Ausdrucks, — ein Kampf seines Gemüths, Bewußtseyns mit der Sprache; und der Inhalt des Kampfes ist die tiefste Idee, die die absolutesten Gegensätze zu vereinigen aufzeigt. (Die Gestalt, die ihm zunächst liegt, ist Christus und die Dreieinigkeit: und dann die chemischen Formen von Merkur, Salitter, Schwefel, Herbes, Saures u. s. f.) Wir sehen in ihm das Ringen, diese Entgegengesetzten in Eins zu bringen und sie zu binden, — nicht für die denkende Vernunft; es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Inneren, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und Form so weit auseinander liegt. In seinem starken Geiste bringt er Beides zusammen, und zerbricht darin alle diese Bedeutung, — die Gestalt der Wirklichkeit, die Beides hat. Zugleich aber, weil er diese Bewegung, dieß Wesen des Geistes in ihm selbst, so im Inneren auffaßt: so nähert sich die Bestimmung der Momente mehr der Form des Selbstbewußtseyns, dem Gestaltlosen, dem Begriffe. Wenn man es zusammenfassen will, so hat er gerungen, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen.

So roh und barbarisch es einer Seits ist, und so sehr man es nicht aushalten kann, anhaltend ihn zu lesen und die Gedanken festzuhalten (es geht immer der Kopf herum von Qualitäten, Geistern, Engeln): so hat dieß derbe Gemüth doch eigentlich in der That eine ungeheure barbarische Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen. Im Hintergrunde ist der spekulativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung kommt. Man muß systematische Darstellung bei ihm nicht erwarten, noch wahrhafte Herüberführung in's Einzelne. Er bleibt auch nicht bei Einer Form, sondern wirft sich in mehrere Formen herum, weil weder die sinnliche noch die religiöse genügen kann. Populare, derbe Weise der Vorstellung,

vollkommene Parrhesie kommt vor, die uns gemein erscheint. Mit dem Teufel hat er viel zu thun; er redet ihn oft an. „Komm her," sagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verschreiben." *) Wie Prospero bei Shakspeare — im Sturm **) — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn 1000 Jahre darin einzuklemmen: so ist Böhme's großer Geist in harte knorrige Eiche des Sinnlichen, — in knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt. Er kann nicht zur freien Darstellung der Idee kommen. In der Idee Gottes auch das Negative zu fassen, ihn als absolut zu begreifen, — dieß ist der Kampf, der so fürchterlich aussieht, weil er in der Gedankenbildung noch so weit zurück ist. Die eine Seite ist die ganz rohe und barbarische Darstellung, anderer Seits erkennt man das deutsche, tiefe Gemüth, das mit dem Innersten verkehrt, und darin seine Macht, seine Kraft exercirt.

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben: dann einzelne Stellen und Formen, in die er sich herumwirft; er wiederholt sich daher so häufig. Die Formen der Hauptvorstellungen sind indessen wieder sehr verschieden allenthalben; und man würde sich täuschen in seiner Arbeit, wenn man es unternehmen wollte, eine konsequente Darstellung und Entwicklung seiner Vorstellungen zu geben, besonders insofern sie weiter hinausgehen. Von den Gedanken Jakob Böhm's läßt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Ausdrucks, die Form desselben anzunehmen; denn anders läßt sich's nicht ausdrücken, — die Form ist wesentlich nicht Begriff mehr.

Die Grund-Idee bei ihm ist das Streben, Alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, — die absolute göttliche Einheit, und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott. Sein Haupt-,

---

*) *Trostschrift von vier Complexionen*, §. 43—63, *S.* 1602—1607.

**) *Akt I, Scene 2, S.* 27—28 (*übersetzt von Schlegel, Berlin* 1818).

ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit, — in Allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung; so daß sie das allgemeine Princip ist, in welchem und durch welches Alles ist: und zwar so, daß alle Dinge nur diese Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als reale, — die absolute Idee. Alles wird als diese Trinität erkannt. Alles, was ist, ist nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist Alles. *) Die Darstellung ist bald trüber, bald lichter. Das Weitere ist dann die Explikation der Dreieinigkeit; und die Formen, die er gebraucht, den Unterschied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen, sind verschieden.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie," giebt er Eintheilung, stellt diese Wissenschaften neben einander. „1) Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sey, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beschaffen sind, und woher alle Ding seinen Ursprung hat, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was kreatürlich ist, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes." **)

„2) Durch die Astrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Kreaturen sind herkommen, wie Böses und Gutes durch sie gewirket wird in Menschen und" in „Thieren;" ***) — keine klare Bestimmung, sondern mehr ein Uebergang.

„3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche

---

*) *Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Kap.* 1, §. 4—5, *S.* 2653—2654.

**) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84, S. 18.

***) Ebendaselbst, §. 85.

Christi, wie dasselbe sey beschaffen, wie es der Höllen Reich sey entgegengesetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet." *)

Ein Hauptgedanke Böhme's ist, daß das Universum Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen ist; — näher, daß aus dem Einen Wesen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften leuchtet: die innere Einheit dieses Lichts mit der Substanz der Kräfte ist der Geist.

1. Das Erste ist Gott der Vater; dieß Erste ist zugleich unterschieden in sich, und ist die Einheit dieser Beiden. „Gott ist Alles," sagt er, „er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe. — Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und ist Keines das Ander, und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der Qual unterschieden" (Qual ist Quelle, Qualität; mit der Qual ist das ausgedrückt, was absolute Negativität heißt, das sich auf sich beziehende Negative, die absolute Affirmation darum), „auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur Ein Principium scheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts ist, und ist doch: aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar." **) Um diesen Punkt dreht sich nun das ganze Bemühen Böhme's und die Einheit der absolut Verschiedenen. Das Princip des Begriffs ist in Böhm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen. Jenes Einige, sagt er, ist aber unterschieden durch die Qual; d. h. Qual ist eben die selbstbewußte, gefühlte Negativität. Es kommt Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegenge-

*) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 88, S. 18.
**) Von wahrer Gelassenheit, Kap. 2, §. 9—10, S. 1673.

setztes ist. So die Qual ist diese innere Zerrissenheit; aber sie ist das Einfache. Davon leitet er ab Quellen, — ein gutes Wortspiel; die Qual, diese Negativität geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und so setzt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zusammen. *) Die absolute Identität der Unterschiede ist durchaus bei ihm vorhanden.

a. So stellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst theilende Einheit des Entgegengesetzten. Gott der Vater ist also das Erste. Aber eine ganz bestimmte Unterscheidung muß man da nicht erwarten. Das Erste, Eine hat zugleich eine sehr natürliche Weise, die Weise des natürlichen Seyns. So spricht er von der einfachen Essenz; Gott ist einfache Essenz, wie bei Proklus. Diese einfache Essenz nennt er das Verborgene; bestimmt es darum auch als das Temperamentum, dieselbe Einheit Verschiedener, — Alles ist darin temperirt. **) Wir sehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. ***) Wenn er, als von etwas Bekanntem, von diesem großen Salitter schwatzt, so weiß man nicht sogleich, was dieß seyn soll. Aber es ist eine schustermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter — Salniter noch im Oestreichischen —, d. h. also eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Wesen. Das ist der göttliche Pomp: In Gott ist eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächse u. s. f. „In der göttlichen Pomp sind fürnemlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret sich alle

---

*) *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 10, §. 42, *S.* 470.

**) *Von der Gnadenwahl, Kap.* 1, §. 3—10, *S.* 2408—2410; *Kap.* 2, §. 9, *S.* 2418; §. 19—20, *S.* 2420; *Schlüssel der vornehmsten Puncten und Wörter*, §. 2, *S.* 3668; §. 145—146, *S.* 3696—3697.

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 4, §. 9—11, *S.* 49—50; *Kap.* 11, §. 47, *S.* 126—127, *u. s. f.*

Frucht; und der Markurius oder Schall," *) — die Qualität, Hitze, Ton. Dieser große Salitter ist nun das verborgene, nicht geoffenbarte Wesen, wie die neuplatonische Einheit ohne Wissen von ihr selbst, — ebenso verborgen, unerkannt.

b. Diese Substanz ist nun Gott der Vater, — diese erste Einheit; sie enthält alle Kräfte, Qualitäten als noch nicht geschieden. Dieser Salitter erscheint dann auch als der Leib Gottes, der alle Qualitäten, Kräfte in sich faßt. „So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umkreis der Sternen betrachtet, so findet sich's bald, daß dasselbe sey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden sind, und darinnen alle Dinge stehen und leben, und dadurch sich Alles beweget; und alle Dinge sind aus denselben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich." **) So sagt man, Gott ist die Realität aller Realitäten. Er sagt: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geist erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, darzu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen ist, und über dem Himmel, sey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt." ***)

„Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen sey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. — Aber dieß ist nicht also zu verstehen, daß Er gar nicht sey in dem Corpus der Sternen und in dieser Welt." †) Dieses Ganze ist die allgemeine Kraft überhaupt; sie existirt als Eine Einheit als Gott Vater, kreatürlich existirt sie als Totalität der Sterne. Es ist der ganze Gott, der sich in so viel Wesen kreatürlich gemacht hat; im

---

*) *Morgenröthe, Kap. 4, §. 12 — 21, S. 50 — 51.*
**) Ebendaselbst, Kap. 2, §. 15, S. 30.
***) Ebendaselbst, §. 16, S. 30 — 31.
†) Ebendaselbst, §. 17 — 18, S. 31.

Vater, als dem Reservoir, sind die Kräfte in Einem. „Allhier ist nun die Frage, woher denn der Himmel solche Kraft hat oder nimmt, daß er solche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun sehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphirend, quallend, beweglich Wesen; und sind alle Kräfte darinnen, wie in der Natur, — davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menschen, Thier und Alles worden ist, und darinnen Alles stehet. — So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen ist, und Alles, was über allen Himmeln ist: so nennet man hiemit den ganzen Gott, der sich in diesen oberzehlten, unzählbaren Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, also kreatürlich gemacht hat." *)

„Die bittere Qualität ist auch in Gott, aber nicht auf Art und Weise, wie im Menschen die Galle, sondern ist eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quall." **)

„Von Gott, dem Vater. — Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenschaft, so siehet man den Vater; wenn man anschauet den Himmel und die Sternen, so siehet man seine ewige Kraft und Weisheit. Also viel Sternen unter dem Himmel stehen, — unzählich —: also viel- und mancherlei ist Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern seine eigene Qualität. — Nicht mustu denken, daß jede Kraft, die im Vater ist, an einem besondern Theil und Ort in dem Vater stehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geist zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater in einander sind, wie Eine Kraft." — Er sagt: „Nicht mustu" aber „denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan

*) Morgenröthe, Kap. 2, §. 31 — 33, S. 33 — 34.
**) Ebendaselbst, §. 38 — 40, S. 34 — 35.

stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie" z. B. „die Sonne, die in ihrem Circkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Kreaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist" Gott, „der Vater nicht; sondern" er „ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst." *) — Es ist also Trennung in verschiedene Qualitäten. Diese Qualitäten will er nun bestimmen; das ist trübe Darstellung.

c. Ein Hauptbegriff ist die Qualität. Böhme fängt in der Aurora, „Morgenröthe im Aufgang," von den Qualitäten an. Die erste Bestimmung Böhme's, die der Qualität, ist Inqualiren, Qual, Quelle. In der Aurora sagt er: „Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen" (Quellen) „oder Treiben eines Dinges" — was er nachher auch mit der Qual zusammenbringt **) —; „als da ist die Hitze, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in sie kommt, das nicht ihrer Eigenschaft ist. Hinwiederum erleuchtet und wärmet sie Alles, was da ist kalt, naß und finster, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in sich: als nemlich das Licht und die Grimmigkeit. Das Licht, das Herze der Hitze, ist ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmlischen Freudenreich; denn es machet in dieser Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleisch, sowohl Bäume, Laub und Gras wächset in dieser Welt in Kraft des Lichts, und hat sein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat sie die Grimmigkeit" (Negativität), „daß sie brennet, verzehret und verderbet; dieselbe Grimmigkeit quellet, trei-

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 2, 8—11, S. 36—38. (*Rixner's Handbuch d. Gesch. d. Phil. B. II, Anhang, S. 166, §. 6.*)
**) *S. Oben, S. 306—307.*

het und erhebet sich in dem Lichte und machet das Licht beweglich, ringet und kämpfet miteinander in seinem zweifachen Quell. Das Licht bestehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur bestehet es nicht; denn in der Natur sind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weise, wie Gott Alles ist. Gott" (der Vater) „ist das Herz" — das andere Mal ist der Sohn das Herz Gottes; *) auch wieder der Geist heißt das Herz **) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrschet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und ist ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich ist." ***)

Der Qualitäten zählt er eine Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, süße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u. s. w. †) „Aus diesen Qualitäten sind alle Kreaturen gemacht und kommen daher, und leben darinnen als in ihrer Mutter." ††) „Die Kräfte der Sternen sind die Natur. — Alles rührt in dieser Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweisen, so Du aber nicht ein Klotz bist, und ein wenig Vernunft hast." †††)

Er nennt den Vater auch alle Kräfte — alle Kräfte sind in ihm „in einander, wie Eine Kraft" —; [1]) und unterscheidet diese wieder als die sieben ersten Quellgeister. [2]) Aber es ist da Verwirrung, kein bestimmter Unterschied, weshalb es gerade sieben sind, keine Gedankenbestimmung; dergleichen Festes findet man nicht bei ihm. Diese sieben Qualitäten sind auch

*) *Vom dreifachen Leben des Menschen, Kap. 4, §. 68, S. 884.*
**) Morgenröthe, Kap. 2, §. 13, S. 29.
***) Ebendaselbst, Kap. 1, §. 3—7, 9, S. 23—24.
†) *Ebendaselbst §. 10—24, S. 24—27.*
††) Ebendaselbst, Kap. 2, §. 1, S. 28.
†††) Ebendaselbst, §. 14, S. 30; §. 8, S. 29.
[1]) *Ebendaselbst, Kap. 4, §. 5—6, S. 48.*
[2]) *Ebendaselbst, Kap. 8, §. 15, S. 78 — Kap. 11, §. 46, S. 126.*

die sieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten; „die sieben Planeten bedeuten die sieben Geister Gottes oder die Fürsten der Engel." *) Aber sie sind Eine Einheit; und diese Einheit ist ein Quellen und Gähren in sich. „In Gott triumphiren alle Geister, wie Ein Geist, und ein Geist sänftiget und liebet immer den anderen; und ist nichts, denn eitel Freude und Wonne." **) In Gott sind die Unterschiede vereint. „Es steht nicht Ein Geist neben dem anderen, wie Sterne am Himmel; sondern alle sieben sind ineinander, wie Ein Geist." ***) „Jeder Geist in den sieben Geistern Gottes ist aller sieben Geister Gottes schwanger; alle sind ineinander, wie Ein Geist," — jeder ist so in Gott selbst Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch sich selber;" †) dieses ist das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. ††) — Er suchte nun, da Gott Alles ist, das Böse im Guten, den Teufel in Gott zu fassen; und dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, und die Qual seines Geistes.

2. Wie das Erste das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, so ist das Aufgehen das Zweite. Ein Hauptbegriff, welcher bei ihm unter sehr vielen Gestaltungen und Formen erscheint, ist das zweite Princip, das Wort, der Separator, die Qual, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Insichseyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge ist, und indem das Licht darin aufgeht, zur Ruhe zurückgeführt wird.

a. Gott als das einfache absolute Wesen ist nicht Gott absolut; in ihm ist nichts zu erkennen. Was wir erkennen, ist etwas Anderes; — eben dieß Andere ist in Gott selbst enthal-

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 18, *S.* 40.
**) Ebendaselbst, Kap. 10, §. 54, S. 115.
***) *Ebendaselbst*, §. 40, *S.* 112.
†) *Ebendaselbst*, §. 39.
††) *Ebendaselbst, Kap.* 11, §. 7 — 12, *S.* 119 — 120.

ken, als Gottes Anschauen und Erkennen. Von dem Zweiten sagt er, eine Separation habe geschehen müssen in diesem Temperament. Böhme sagt eben so: Denn „kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehet's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand." Urstand gebraucht er für Substanz; und es ist Schade, daß wir diesen und so manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verstand noch Wissenschaft. — Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Wesen und Wille ist, nicht mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Wissenschaft im Temperamento sich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit" (Identität) „zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer ist, offenbar seyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß seiner selbst seyn?" *) Wir sehen, Böhme ist unendlich erhaben über das leere Abstraktum des höchsten Wesens u. s. f.

b. Er sagt: „Der Anfang aller Wesen ist das Wort, als das Aushauchen Gottes, und Gott ist das ewige Ein von Ewigkeit gewesen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort ist der ewige Anfang und bleibet's" auch „ewig; denn es ist die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wissenschaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verstehen wir den offenbaren Willen Gottes; mit dem Wort Gott" aber „den verborgenen Gott, daraus das Wort

*) Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, §. 8—10, S. 1739.

ewig entspringet. Das Wort" (der Sohn) „ist der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch" ist es „Gott selber als seine Offenbarung." (Λόγος ist bestimmter als Wort. Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, — Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt.) „Das Ausgeflossene ist Weisheit aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach." *)

Das Weltall ist nichts Anderes, als eben die kreatürlich gemachte Wesenheit Gottes. **) „Wenn Du" daher „ansiehst die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen: „so begreifst Du mit Deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl" auch „darinnen ist;" Du siehst nur ihre kreatürliche Darstellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebest, und denkest an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret: so brichst Du durch den Himmel aller Himmel, und ergreifest Gott bei seinem heiligen Herzen." ***) — „Der Himmel Kräfte arbeiten stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen." †)

Das ist der Sohn. Er sagt: „Der Sohn ist" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „ist der Sohn" zwar „eine andere Person als der Vater, aber kein anderer," sondern derselbe „Gott als der Vater,"

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 4, §. 1—3, S. 1755—1756.*

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S. 108, §. 6 (nach Böhme's Morgenröthe, Kap. 2, §. 16, S. 30—31; §. 33, S. 34).*

***) *Morgenröthe, Kap. 23, §. 11—12, S. 307—308 (Rixner: Handb. d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S. 108, §. 6).*

†) Theosophische Sendbriefe I, §. 5, S. 3710.

dessen Abglanz er ist. *) „Der Sohn ist das Herz," das Pulsirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater sind, sind des Vaters Eigenthum. Der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften; er ist aber die Ursache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater." (Das Erste ist der Salitter, das Neutrale.) „Es steiget von ihm auf die ewige himmlische Freude und quillet in allen Kräften des Vaters," **) — „wie die Sonne das Herz der Sternen ist. Sie bedeutet recht den Sohn; sie erleuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieser Welt ist. (Der Sternen Zirk bedeuten des Vaters mancherlei Kräfte.) Sie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. (Unter den sieben Geistern ist Lucifer einer gewesen.) Der Sohn Gottes wird von allen Kräften seines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren ist, immer geboren und nicht gemacht, und ist das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und seine Kraft ist die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn so der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Thal; denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen." ***) Diese Lebendigkeit des Sohns ist Hauptpunkt. — Ueber dieses Aufgehen und Manifestiren hat er denn auch äußerst wichtige Bestimmungen beigebracht.

d. „Aus solcher Offenbarung der Kräfte, darinnen sich der Wille des ewigen Ein beschauet, fließt der Verstand und die Wissenschaft des Ichts, da sich der ewige Wille im Ichts

---

*) *Morgenröthe, Kap. 3, §. 33—35, S. 44 (Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S. 106, §. 7).*

**) *Morgenröthe, Kap. 3, §. 15, S. 39.*

***) *Ebendaselbst, §. 18—22, S. 40—41.*

schauet" (Wortspiel von Nichts, denn es ist eben das Negative; aber zugleich Gegentheil von Nichts, und das Ich des Selbstbewußtseyns liegt darin). Der Sohn, das Etwas, ist so Ich, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn; das abstrakte Neutrale ist Gott, das Sichsammeln zum Punkt des Fürsichseyns ist Gott. Das Andere ist nun das Ebenbild Gottes. „Dieß Ebenbildniß ist das" große Mysterium, „Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Wesen und Kreaturen; denn es ist der Separator" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften urständen." *) Dieser Separator ist „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." **) Der Separator ist das Bethätigende, sich Unterscheidende; und er nennt ihn — dieß Ichts — nun auch den Lucifer, den erstgebornen Sohn Gottes, — den kreatürlich erstgebornen Engel. ***) Aber dieser Lucifer ist abgefallen, †) — Christus an seine Stelle gekommen. ††)

Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott; das ist Andersseyn, und dann Fürsichseyn, Für-Eines-Seyn, daß das Andere für Eines sey. Und dieß ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dieß die höchste Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme. — Dieser Lucifer ist abgefallen. Denn das Ichts — das Sichselbstwissen, Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) — ist das Sichinsichhineinbilden, das

---

*) Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, §. 4—5, S. 1756.

**) Ebendaselbst, §. 12, S. 1758.

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 101—107, *S.* 149—150; *Kap.* 13, §. 92—104, *S.* 166—168; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 4, §. 69, *S.* 406.

†) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 100, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 31—51, *S.* 157—160; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 15, §. 6, *S.* 543—544.

††) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 99, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 52, *S.* 160; *Kap.* 14, §. 36, *S.* 178.

Sichinsichhineinimaginiren, das Fürsichseyn, das Feuer, das Alles in sich hineinzehrt. Dieß ist das Negative im Separator, die Qual, oder es ist der Zorn Gottes; dieser Zorn Gottes ist die Hölle und der Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginirt. Das ist sehr kühn und spekulativ; so sucht Böhme aus Gott selbst den Zorn Gottes zu fassen. Der Wille, das Ichts ist auch die Selbheit; es ist das Uebergehen des Ichts (Ichheit) in Nichts, daß das Ich sich in sich hinein imaginirt.*) Er sagt: „Himmel und Hölle sind so fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts." **) — In der That ist hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen; das Böse, die Materie, oder wie es genannt worden ist, ist das Ich = Ich, das für sich Seyn, — dieß ist die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das selbst positiv ist, Finsterniß; die wahre Negativität ist Ich. Es ist nicht etwas Schlechtes, weil es das Böse genannt wird; im Geist allein ist das Böse, wie es an sich ist, begriffen. — Böhme nennt es denn auch die Selbheit. So sagt er z. B.: „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm" (selbst) „nicht offenbar: sondern" (er) „wohnet" (da) „nur in sich selber, ohne Mitwirkung desselben Dings;" alsdann „ist in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott ist." ***)

e. Die nähere Form dieses Aufgehens trägt er nach seiner

---

*) *Morgenröthe, Kap. 13, §. 53 — 64, S. 160 — 162; Vierzig Fragen von der Seele, XII, §. 4, S. 1201; Von sechs theosophischen Puncten, V, 7, §. 3, S. 1537; Von wahrer Gelassenheit, Kap. 1, §. 1 — 7, S. 1661 — 1663; Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, §. 23 — 26, S. 1742 — 1743; Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, Kap. 16, §. 49, S. 2391.*

**) *Vom übersinnlichen Leben, §. 42, S. 1696.*

***) *Ebendaselbst, §. 41, S. 1696.*

Weise bildlich vor. Dieser „Separator“ nun „führet Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet, und dadurch sich das ewige Ein empfindlich machet“ (so daß es für Andere sey), „nicht nach der Einheit, sondern nach dem Ausfluß der Einheit.“ Eben Insichseyn und Vielheit sind absolut entgegengesetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürsichseyn, Für-ein-Anderes-Seyn, — und Rücknahme, als die andere Seite. Er geht hin und her in scheinbaren Widersprüchen, weiß sich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet sich so weit bis in die größeste Schärfe, bis in die feurende Art“ — das dunkle Feuer ohne Licht, die Finsterniß, das Verschlossene, die Selbheit —: *) „in welcher feurenden Art“ aber, indem dieses Feuer sich erhebt und zuspitzt, „das ewige Ein majestätisch und ein Licht wird.“ Da bricht das Licht aus; und dieses Licht ist die Form, in die das andere Princip ausgeht. Das ist Rückkehr zum Einen. „Dadurch“ (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und“ (das Feuer) „ist der Urstand“ (Essenz) „des empfindlichen“ (empfindenden) „Lebens, da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urständet. Denn so das Leben keine Empfindlichkeit hätte, so hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das Peinen“ — Angst, Qual — „machet es“ (alles Leben) erst „wirkend und wollend. Und das Licht solcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es ist eine Salbung der Peinlichkeit.“ **)

Dieß wirft er in viele Formen herum, um das Ichts zu fassen, den Separator, wie er aus dem Vater sich „empöre.“ ***) Die Qualitäten steigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen“ sich. Er hat da im Vater die Qualität der Her-

*) *Von der Menschwerdung Jesu Christi, Th. I, Kap. 5, §. 14, S. 1323; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap. 10, §. 43, S. 470.*

**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, §. 11, S. 1757.*

***) *S. Unten, S. 323.*

bigkeit; und stellt dann das Hervorgehen des Ichts vor als ein Scharfwerden, Zusammenziehen, als einen Blitz. Dieß Licht ist der Lucifer. Das Fürsichseyn, Sichvernehmen nennt Böhm Zusammenziehen in Einen Punkt. Das ist Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes. Darin liegt das Böse; hier faßt er das Andere Gottes in Gott selbst. „Dieser Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zusammenziehung wird geformt das kreatürliche Wesen, daß ein himmlisches Corpus“ faßlich „gebildet wird. So sie“ — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Kreaturen, die aus dem Salitter geschaffen sind, thun können): so ist es eine brennende Quellader des Zorns Gottes.“ *) Es ist hier der Blitz, der hervorbricht. „Der Blitz ist des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von sich: und ist der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derselbe Blitz gebäret auch den Ton oder Schall;“ **) — Blitz ist überhaupt das absolut Gebärende. Der Blitz ist noch mit Schmerz verbunden; das Licht ist das sich Verständigende. Die göttliche Geburt ***) ist das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten †). — Dieses ist Alles aus der Aurora.

f. In den *Quaestionibus theosophicis* gebraucht er dann besonders auch für den Separator, für diesen Gegensatz, die Form von Ja und Nein. Er sagt: „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sey göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben: und ist die Wahrheit Gottes, oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich,

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 8, §. 15 — 20, *S.* 78 — 79.
**) *Ebendaselbst, Kap.* 10, §. 38, *S.* 112.
***) Ebendaselbst, Kap. 13 (§. 69 — 91, *S.* 162 — 166).
†) *Ebendaselbst, Kap.* 11, §. 5 — 13, *S.* 119 — 120.

und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (diese Negativität ist das Princip alles Wissens, Verstehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben sey. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding neben einander sind: sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. — Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden still ohne Bewegniß. — Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein: so wäre kein Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verständniß seyn; denn die Verständniß urständet" (hat ihre Substanz) „in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will. — Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sey: auf daß etwas sey, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; denn er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will Etwas seyn, und gleichet sich nicht mit der Einheit; denn die Einheit ist ein ausfließend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit: denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann." *)

*) 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, S. 3591—3592.

„Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrete Begierde ist, als Nein-werts einschließende. — Der ausgeflossene begehrende Wille ist einziehend, und fasset sich selber in sich; darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der großen ängstlichen Schärfe, und der Einheit. — Also ist's ein Schrack in der Zusammenfügung; und in diesem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß sie ein Blick oder Glast wird, als eine erhebliche Freude." Das ist Einschlagen der Einheit. „Denn also urständet das Licht mitten in der Finsterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenschaften wird zu einem Geist-Feuer, welches seinen Quall und Ursprung aus der herben, kalten Schärfe hat. — Und darnach ist Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böse. „a) Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenschaft, die Liebe, macht im Feur, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein großes Liebefeuer." *) — Das ist die Hauptbestimmung des Zweiten. — In diesen Tiefen kämpft sich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöse und chemische Formen in ihm sind; diese gebraucht er dann gewaltsam, um seine Ideen auszudrücken, woraus dann Unverständlichkeit und auch Barbarei des Ausdrucks hervorgeht.

g. „Aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit ist die sichtbare Welt entsprungen; — die Welt ist das ausgeflossene Wort, welches sich in Eigenschaften eingeführet, da in Eigenschaften ist eigener Wille entstanden. — Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach solcher Form gebracht." **)

*) 177 Fragen von göttlich. Offenbar., III, §. 10—16, S. 3593—3595.
**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, §. 12, 14, S. 1757, 1758.*

3. Das Dritte endlich sind die Formen der Dreifaltigkeit, die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; — dieß ist nun der Geist. Das Dritte, der Geist, liegt schon zum Theil im Vorhergehenden. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen ist die Sonne" (sie machen sich Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne ist; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe," — zu den Sternen zurück, in die Kraft. „In der Tiefe ist aller Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding" (das Licht ist die Salbung, Freude Lieblichkeit des Peinlichen); — es ist „eine bewegende Wallung, gleich eines Geistes. — Nun ist in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die vielerlei und unermeßliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das ist in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit ist, wie in dem Vater und Sohne." *) Das ist die Liebe, das Besänftigen aller Kräfte durch das Licht, den Sohn. — Wir sehen, daß das Sinnliche so dazu gehört.

Er hat wesentlich die Vorstellung: „Gottes Wesen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besäße; denn" das Wesen, „der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber." **) — „Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus sey" — die sieben Quellgeister gebären dieß Corpus, Herze ***) —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, sondern die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren, und heißt Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menschengeist

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 29 — 30, *S.* 43.
**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 13, *S.* 1758.
***) *Morgenröthe, Kap.* 11, §. 4, *S.* 118.

ewig geboren werden. — Du kannst keinen Ort weder im Himmel noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sey. — Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Personen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geist. — In der göttlichen Kraft, — überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt; da sind schon alle sieben Quellgeister Gottes, als wenn Du einen räumlichen, kreatürlichen Cirkel schlössest, und hättest die Gottheit darinnen." *) In jedem Geiste sind alle enthalten.

Diese Dreiheit ist ihm das allgemeine Leben, das ganz allgemeine Leben in Jedem, und jedem Einzelnen; es ist die absolute Substanz. Er sagt: „Alle Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichniß dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr saget, es sey ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und sihe Dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menschen an, so wirstu das hell und rein sehen, so Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier bist. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne hastu Deinen Geist; alle die Kraft, die sich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben stehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) sich Dein Licht, daß Du in derselben Kraft sihest, verstehest und weist, was Du thun sollst: denn dasselbe Licht schimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; — das ist der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verstehen ist die

*) Morgenröthe, Kap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116.

zweite Bestimmung; es ist das Verhältniß zu sich selbst. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses Beides ist in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, dein Geist; und das bedeut Gott, den heiligen Geist. Und der heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in Dir, bist Du ein Kind des Lichts und nicht der Finsterniß." *) — „Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins aussen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach ist in demselben Ding ein Saft, das ist das Herze eines Dings: zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen." **) — Er betrachtet also Alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er in's Einzelne kommt, sieht man, daß er trübe wird. Aus der besonderen Exposition ist nicht viel zu schöpfen. Zur Darstellung z. B. gehört (als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen) noch dieses, daß er, bei der weiteren Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft, ***) das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht. Z. B. das Kreatürliche hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterschiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erste und äußerliche Spiritus ist der grobe Schwefel, Salz und Mercurius, der ist ein Wesen der vier Elemente" (Feuer, Wasser, Erde, Luft) „oder des Gestirnes.

---

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 36—38, S. 44—45.

**) Ebendaselbst, §. 47, S. 46.

***) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 1, §. 33, *S.* 1745; *Kap.* 2, §. 29, *S.* 1754; *Kap.* 3, §. 15, *S.* 1758.

Er bildet das sichtbare Corpus nach der Konstellation der Sternen oder Eigenschaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — Selbheit. Das Salz, der Salitter, ist ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mork) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Essenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das ist die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeistes: die rechte Ursach des wachsenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen ist," *) — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben sieht man ein schön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß scheinet." **) — Das Aufgenommene signirt der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die diese grobe Nahrung in sich nimmt. ***) — γ) „Das Dritte ist die Tinktur, ein geistliches Feuer und Licht: der höchste Grund, daraus die erste Schiedlichkeit der Eigenschaften im Wesen dieser Welt urständet," — Fiat ist das Wort eines jeden Dings, †) — „und gehöret nach ihrer Selbsteigenschaft zur Ewigkeit. Ihr Urstand ist die heilige Kraft Gottes." ††) — „Der Ruch" (Geruch) „ist die Empfindlichkeit dieser Tinktur." †††) — „Die Elemente sind nur ein Gehäuse und Gegenwurf der inneren Kraft, eine Ursache der Bewegniß

---

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 3, §. 18—21, *S.* 1759 — 1760.

**) *Ebendaselbst*, §. 27, *S.* 1761.

***) *Ebendaselbst*, §. 24, *S* 1760 — 1761.

†) *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 8, §. 5, *S.* 433; *Mysterium magnum*, *oder Erklärung des ersten Buchs Mosis*, *Kap.* 19, §. 28, *S.* 2830 — 2831.

††) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 3, §. 22 — 23, *S.* 1760.

†††) *Ebendaselbst*, §. 29, *S.* 1761.

der Tinktur." *) — Die sinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieses sinnlichen Begriffs, aber nicht als solche: das Harte und Barbarische der Böhme'schen Darstellung, — aber zugleich diese Einheit mit der Wirklichkeit, Gegenwart des unendlichen Wesens.

Wenn nun die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris ist, so sind aber im Gegenwurf göttlichen Wesens zweierlei Leben zu verstehen: außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verständniß gegeben ist; es steht im Grunde der ewigen geistlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit), — ein Gehäuse göttlichen Willens, dadurch er sich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Mensch eben in diesem Centrum hat beide Leben an sich, — er ist aus Zeit und Ewigkeit: **) α) im „ewigen Verstand des einigen guten Willens, der ein Temperament" — Allgemeines — „ist; β) der anfängliche Wille der Natur als der Infaßlichkeit der Centrorum, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einschließt. α) Jenes begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit: β) dieses — der selberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finstern Impression — auch eine Gleichheit, als einen Gegenwurf durch seine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infassen er nichts begehret, als nur seiner Korporalität, als eines natürlichen Grundes." ***) — Dieß Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichseyn, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 3, §. 27, *S.* 1761.

**) *Ebendaselbst*, *Kap.* 1, §. 28 — 31, *S.* 1743 — 1744; §. 23, *S.* 1742; *Kap.* 2, §. 1 — 3, *S.* 1747 — 1748; §. 15 — 21, *S.* 1751 — 1752; §. 28 — 29, *S.* 1754.

***) *Ebendaselbst*, *Kap.* 1, §. 25 — 27, *S.* 1743.

Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit wird in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finstere Feuer in Licht ausbricht. *)

Dieß sind nun die Hauptgedanken des Böhm. Böhme's tiefe Gedanken sind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, Sohns Gottes aus den Qualitäten, — lebendigste Dialektik; β) die Diremtion seiner selbst. Die Barbarei in der Ausführung ist nicht zu verkennen, und sie gebraucht, um dem Gedanken Worte zu geben, gewaltsam sinnliche Vorstellungen, wie Salitter, Tinktur, Essenz, Qual, Schrack u. s. f. Aber ebenso wenig ist zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat; er faßt die Gegensätze auf das Härteste, Rohste: aber er läßt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen. Diese Tiefe, roh und barbarisch, ist ohne Begriff: eine Gegenwart, ein aus sich selbst Sprechen, — Alles in sich selbst haben und wissen. — Zu erwähnen ist noch sein frommes Wesen, das Erbauliche, der Weg der Seele in seinen Schriften. Dieß ist im höchsten Grade tief und innig; und wenn man mit seinen Formen vertraut ist, so wird man diese Tiefe und Innigkeit finden. Aber es ist eine Form, mit der man sich nicht versöhnen kann, und die keine bestimmte Vorstellung über das Detail zuläßt. Man wird nicht verkennen, welches tiefe Bedürfniß des Spekulativen in diesem Menschen gelegen hat.

---

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 1, §. 24, *S.* 1742; §. 32—39, *S.* 1744—1746; *Kap.* 2, §. 4—13, *S.* 1748—1750; §. 22—30, *S.* 1752—1754.

## Zweiter Abschnitt.

## Periode des denkenden Verstandes.

Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbstständig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbstbewußtseyn wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See „Land" rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit Allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. (Es geht lange fort, auf dem vorigen Wege zu gehen. Der Deutsche, je knechtischer auf der Einen Seite, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maaßloses, Originalität, ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt.)

In dieser neuen Periode ist das Princip das Denken, das von sich ausgehende Denken, — diese Innerlichkeit, die überhaupt in Rücksicht auf das Christenthum aufgezeigt, und die das protestantische Princip ist. Das allgemeine Princip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die todte Aeußerlichkeit, Auktorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Princip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dieß Princip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dieß kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geschäft, Princip für die Welt und die Individuen ist: das, was gelten, was festgesetzt seyn soll in der Welt, muß der Mensch

durch seine Gedanken einsehen; was für etwas Festes gelten soll, muß sich bewähren durch das Denken.

Wir treten damit erst in eigentliche Philosophie seit der neuplatonischen Schule und was damit zusammenhangt; es ist Wiederanfang der Philosophie. So findet man auch in älteren Geschichten der Philosophie aus dem 17. Jahrhundert nur die Philosophie der Griechen und Römer, und das Christenthum macht den Beschluß: so daß in demselben und von da an keine Philosophie mehr vorhanden gewesen sey, weil sie nicht mehr nöthig, — z. B. bei Stanley. Die philosophische Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Princip das freie, von sich ausgehende Denken; dieß ist aber nun das Princip. Dabei müssen wir aber nicht erwarten, zu finden ein philosophisches Princip, das aus dem Gedanken sich methodisch entwickelt. Das Denken ist das Princip; was gelten soll, gilt nur durch das Denken. Das alte Vorurtheil ist vorausgesetzt, daß der Mensch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß ist schlechthin die Grundlage. Aber es ist noch nicht aus dem Denken das Viele, die Weltanschauung, zu entwickeln, — die Bestimmung von Gott, Bestimmung der erscheinenden Welt als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufzuzeigen: sondern wir haben nur Denken, Denken von einem Inhalte, der durch die Vorstellung, Beobachtung, Erfahrung gegeben wird.

Einer Seits ist es eine Metaphysik, anderer Seits die besonderen Wissenschaften: einer Seits das abstrakte Denken als solches, anderer Seits der Inhalt desselben aus der Erfahrung; zwei Linien stehen abstrakt gegeneinander, theilen sich aber nicht so scharf. Wir werden zwar auf den Gegensatz kommen: von apriorischem Denken, daß die Bestimmungen, die dem Denken gelten sollen, aus dem Denken selbst genommen seyn sollen; — und der Bestimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, aus der Erfahrung schließen müssen, denken müssen u. s. f. Es ist der Gegensatz von Rationalismus und Empiris-

mus, aber es ist ein untergeordneter, weil auch das Philosophiren, was nur den immanenten Gedanken gelten lassen will, nicht methodisch Entwickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens nimmt, sondern auch seinen Inhalt nimmt aus der Erfahrung, aus der inneren oder äußeren; die metaphysische Seite verfährt ebenso empirisch. Die Form der Philosophie, welche durch das Denken zunächst erzeugt wird, ist die der Metaphysik, die Form des denkenden Verstandes; die zweite ist der Skepticismus und Kriticismus gegen den denkenden Verstand, gegen die Metaphysik als solche und gegen das Allgemeine des Empirismus. Die erste Periode, die der Metaphysik, enthält als Hauptpersonen Cartesius, Spinoza, Locke, Leibnitz u. s. f., — die französischen Materialisten. Das Andere ist die Kritik, Negation dieser Metaphysik, und der Versuch, das Erkennen für sich selbst zu betrachten, daß die Bestimmungen aus dem Erkennen selbst abgeleitet werden, — betrachtet wird, welche Bestimmungen sich aus ihm entwickeln.

---

## Erstes Kapitel.

### Periode der Metaphysik.

In der Metaphysik selbst haben wir den Gegensatz von Substantialität und Individualität. Das Erste ist die unbefangene, aber auch unkritische Metaphysik, — die ideas innatae des Descartes; Konsequenz, Methode ist die Hauptsache. Das Zweite ist der Ursprung der Gedanken, bei Locke, ihre Berechtigung, noch nicht die Frage, ob sie an und für sich wahr. Die Substanz ist Naturalismus, Spinozismus; die spinozistische Substanz und der französische Materialismus sind parallel. Hier erscheint diese Kategorie als Resultat der vom Empirismus ausgehenden Abstraktion des Verstandes; — wir haben sie, finden sie bei Spinoza. Ebenso sind parallel französische Metaphysik und

deutsche wolffische Metaphysik. Ueberhaupt ist gemeinschaftlich, vermischt Apriorisches und Aposteriorisches; dieses wird durch Nachdenken in Abstraktion gebracht. Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz; — Ein Denken, Eine Einheit wird festgehalten gegen den Dualismus, wie bei den Alten das Seyn. Die Philosophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die Theologie dem Principe nach. Die Philosophie behauptet das Princip des Denkens als Princip der Welt: in der Welt sey Alles regulirt durch Denken. Das protestantische Princip ist, daß im Christenthum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewußtseyn komme, als worauf jeder Anspruch habe; ja das Denken ist eines Jeden Pflicht, Alles darauf basirt. Die Philosophie ist so allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urtheilen wisse; denkend ist jeder von Hause aus.

## A.
## Erste Abtheilung.
### 1. Descartes.

René Descartes ist in der That der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Princip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophirenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden. Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie erst von Neuem konstituirt hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die große Wirkung, die Cartesius auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt gehabt hat, liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weise mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem popularen Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt

auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben. Mit Hintansetzung aller Voraussetzung hat er vom Denken angefangen, und zwar in Form des bestimmten, klaren Verstandes; dieses Denken kann man nicht spekulatives Denken, spekulative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit. Was die Franzosen exakte Wissenschaften nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, haben mit dieser Zeit angefangen. Philosophie und exakte Wissenschaft ist nicht getrennt gewesen; erst später trat Trennung Beider ein.

Sein Leben: Er ist 1596 geboren zu La Haye in Touraine aus einem alt adlichen Geschlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jesuitenschule; er machte große Fortschritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geist, griff mit einem unersättlichen Eifer nach allen Seiten hin, und trieb sich in allen Systemen und Formen herum, studirte außer der alten Literatur besonders Philosophie, Mathematik, Chemie, Physik, Astronomie u. s. f. Aber seine Jugend-Studien in der Jesuitenschule und sein ferner fortgesetztes Studium hatten, nachdem er sich mit Anstrengung in ihnen herumgetrieben hatte, ihm eine starke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ diese Anstalt. Er wurde verwirrt, erhielt unbefriedigte Sehnsucht; aber sein Eifer zur Wissenschaft wurde nur desto reger gemacht. *)

Er ging als ein junger Mann, 18 Jahre alt, nach Paris, und lebte dann in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Gesellschaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte sich incognito in eine Vorstadt von Paris, und lebte da entfernt im Studium

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 203—207; Cartesius de Methodo, I (Amstelod. 1672, 4), p. 2—6 (Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p. 125—130).*

der Mathematik insbesondere, allen seinen vorigen Bekannten ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von seinen alten Freunden hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. — Er entsagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf sich in die Welt, in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienste; und bald nachher 1619, in dem ersten Jahre des dreißigjährigen Krieges, nahm er als Freiwilliger unter den bairischen Truppen Kriegsdienste, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. (Manchen haben die Wissenschaften nicht befriedigt, und er ist Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wissenschaften zu wenig, sondern weil sie ihm zu viel, zu hoch waren.) Hier in den Winter-Quartieren studirte er fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntschaft mit einem Bürger, der sehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erst recht tief der Trieb erwachte, sich eine neue Bahn in der Philosophie zu machen, die Philosophie umzuschaffen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn sie ihm dieß Vorhaben gelingen lassen würde, wenn er ruhig nun endlich zu sich selbst käme. — So war er auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die böhmische Krone verlor. Noch weniger konnte ihn der Anblick dieser wilden Scenen befriedigen; 1621 verließ er die Kriegsdienste, und machte noch mehrere Reisen durch das übrige Deutschland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien, Frankreich. *)

Er zog sich dann wegen der größeren Freiheit nach Holland zurück, um hier sein Vorhaben auszuführen; er lebte hier in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er seine

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 207—217; Cartesius de Methodo, I—II, p. 6—7 (p. 130—133); Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiées par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.*

meisten Schriften schrieb und herausgab, und sie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die sie besonders von der Geistlichkeit erlitten. Die Königin Christine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmtesten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort starb er 1650. *)

Descartes hat der Mathematik ebenso ein neues Emporstreben gegeben, als der Philosophie. Mehrere Haupt-Methoden sind seine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendsten Resultate der höheren Mathematik gebaut worden sind. Seine Methode macht noch heute eine wesentliche Grundlage der Mathematik aus; Cartesius ist der Erfinder der analytischen Geometrie, und somit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewiesen hat. Auch hat er Physik, Optik, Astronomie kultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht. Doch diese Seite gehört nicht hierher.

1. In der **Philosophie** hat er eine ganz neue Wendung genommen: mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höheren Geistes in Gedanken zu fassen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen faßte. Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die **Grundlage** enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populares und Naives, was sie beim Beginne des Studium's sehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es ist Erzählen seiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Voraussetzung müsse hintangesetzt werden, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophiren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangestellt. Da das Denken hier sich aber eigentlich nur als abstrakter Verstand gefaßt

*) *Tennemann, Band X, S.* 210 — 216.

hat, so wurden die bestimmten Vorstellungen, der Inhalt, nicht aus dem Verstande abgeleitet, sondern empirischer Weise aufgenommen. — Bei seiner Philosophie ist zu unterscheiden, was allgemeines Interesse für uns hat und was nicht. Die Anwendung der Metaphysik auf kirchliche Angelegenheiten, Untersuchungen u. s. f. hat kein Interesse. Auch in seiner Philosophie ist zu unterscheiden der Gang seiner Gedanken selbst, und dann die Weise, wie er diese Gedanken abgeleitet, bewiesen hat. Um seinen Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es nöthig, daß wir für uns bekannt, vertraut sind mit der Nothwendigkeit dieser Erscheinung. Was nun die Methode anbetrifft, wie er die Gedanken gestellt, wie er sie abgeleitet hat, so hat dieß kein besonderes Interesse für uns. — Es ist im Ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen.

a. Er hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dieß ist ein absoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müsse, drückt er so aus, daß man an Allem zweifeln müsse. Zum ersten Erforderniß der Philosophie macht Descartes, daß man an Allem zweifeln, d. h. alle Voraussetzungen aufgeben müsse. De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius, — dieß Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der sich kein anderes Ziel setzt, als das Zweifeln selbst, daß man stehen bleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat: sondern es hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurtheil entsagen, — d. h. allen Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen, — und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß ist bei den Skeptikern nicht der Fall; da ist der Zweifel das Resultat.*) Descartes' Zweifeln,

*) Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

keine Voraussetzung-Machen, weil nichts Festes, Sicheres ist, geschieht nicht im Interesse der Freiheit selbst als solcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts sey in Qualität, Weise einer Voraussetzung, eines äußerlich Objektiven. Unfest ist Alles, insofern ich davon abstrahiren kann, d. i. denken; eben reines Denken ist Abstrahiren von Allem. Der Trieb der Freiheit liegt in der That zu Grunde, aber überwiegend oder im Bewußtseyn ist der Zweck, zu etwas Festem, Objektivem zu kommen, — das Moment des Objektiven, nicht das Moment des Subjektiven, daß es von mir gesetzt, erkannt, erwiesen sey; aber dieß Interesse fällt darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen. — Wir müssen nicht den Gang des Descartes für konsequent der Methode nach bewiesen halten; es ist tiefer, innerer Fortgang, naiv erscheinend. Der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seyns.

Das Erste ist also, man müsse keine Voraussetzung machen; und dieß ist ein großes, höchst wichtiges Princip. Descartes giebt in seiner Weise den Grund davon an; in diesen Sätzen, die er ausspricht, hat er naives, empirisches Raisonnement. Nämlich:

„Weil wir als Kinder geboren sind, und von den sinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unserer Vernunft hatten: so werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgestoßen. Von diesen scheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln streben, worin wir nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit haben."

„Ja, es wird sogar nützlich seyn, alles das, woran wir zweifeln, für falsch zu halten, damit wir desto klarer das finden, was das Gewisseste und Erkennbarste sey."

„Doch ist dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuschränken. Denn was den usus vitae beträfe, weil

oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unsere Zweifel lösen könnten, sind wir genöthigt, das Wahrscheinliche zu wählen."

„Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun ist, so werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorstellbare existire: Erstens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuschen, und es der Klugheit gemäß ist, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuscht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzustellen meinen, was niemals ist, und dem Zweifelnden keine solche Zeichen erscheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen sicher unterscheide."

„Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, selbst an den mathematischen Sätzen: Theils weil wir gesehen, daß Einige sich auch in dem irren, was uns für das Gewisseste gilt, und gelten lassen, was uns falsch scheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott ist, der uns geschaffen, der Alles kann, also vielleicht uns so geschaffen, daß wir irren sollen. — Wenn wir uns einbilden, nicht von Gott, sondern von irgend etwas Anderem, aus uns selbst, zu existiren: so ist es um so wahrscheinlicher, daß wir so unvollkommen sind, zu irren."

„So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer dessen enthalten können, was nicht völlig gewiß und ergründet ist." *)

Das Bedürfniß, was bei diesen Gründen des Descartes zum Grunde liegt, ist, daß das Denken von sich anfangen soll; denn das Vorausgesetzte ist nicht durch das Denken gesetzt, ist ein Anderes des Denkens: das Denken ist nicht darin bei sich. Die sogenannte unmittelbare Anschauung, innere Offenbarung

*) Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (*Oeuvres, T. III, p.* 63—66); *cf. Meditationes de prima philosophia, I* (*Amstelod.* 1685, 4), p. 5—8 (*Oeuvres, T. I, p.* 235 —245); *De Methodo, IV, p.* 20 (*p.* 156—158).

der neueren Zeit gehört auch hierher; vom Denken soll ausgegangen werden. Es ist das Interesse der Freiheit, was zum Grunde liegt; was als wahr anerkannt wird, soll die Stellung haben, daß unsere Freiheit darin erhalten ist, daß wir denken. Hier in der cartesianischen Form ist das Princip der Freiheit als solches nicht herausgehoben, sondern es sind mehr populare Gründe: weil man irren könnte u. s. f., darum soll man keine Voraussetzung machen.

b. Das Gewisse. Cartesius suchte etwas an sich selbst Gewisses und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenstand des Glaubens ohne Wissen, noch die sinnliche, auch skeptische Gewißheit, die ohne Wahrheit ist. Das ganze Philosophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszusetzen, Theils, wie die neuplatonische Philosophie, die Form der Wissenschaft nicht ihrem Wesen zu geben, oder die Momente desselben nicht auseinander zu setzen. Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechthin unmöglich. Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Der zweite Satz seiner Philosophie ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müssen suchen, was gewiß ist; und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend. Dieß ist das Denken; so geht dann der unbeholfene Verstand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. Es wird aufgegeben Vorausgesetztes der Religion, nur das Beweisen gesucht, nicht der Inhalt. Es ist unendliche abstrakte Subjektivität; der absolute Inhalt verschwindet. Es ist ebenso dieß Gährende, aus großem Gefühl, Anschauung zu sprechen: wie Bruno und so viele Andere, jeder

in seiner Weise, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanschauung aussprechen.

„Indem wir so Alles wegwerfen, oder es für falsch erklären, an dem wir auf irgend eine Weise zweifeln können: so ist es uns leicht, vorauszusetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, aber darum nicht, daß wir nicht seyen, die wir dieses denken. Denn es ist widersprechend" (repugnat, — es geht gegen den Mann), „zu meinen, das, was denke, existire nicht. Daher ist diese Erkenntniß, Ich denke, also bin ich, die erste von allen und die gewisseste, die sich jedem, der in Ordnung philosophirt, darbietet." *)

Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so für's Philosophiren gegeben. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste; nur Ich ist das Gewisse, Unmittelbare. Von allen meinen Vorstellungen kann ich abstrahiren. Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhangend, ist die Bestimmung des Seyns. Ich denke, dieß Denken enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie. **) Die Bestimmung des Seyns ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Seyn, und das Seyn als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dieß ist das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Seyn ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einer Seits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Seyn geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sey nicht das Seyn enthalten, es sey verschieden vom Denken. Dieß ist wichtig, aber sie sind unzer-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 7, p. 2 (p. 66 — 67).

**) *De Methodo, IV, p. 20—21 (p. 158); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 14.*

trennlich, d. h. sie machen eine Identität aus; was unzertrennlich ist, ist dennoch verschieden: aber die Identität wird durch diese Verschiedenheit nicht gefährdet, sie sind Einheit. Indessen ist dieser Ausspruch der reinen abstrakten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an sich, nicht bewiesen;*) man muß diese Proposition nicht in einen Schluß verwandeln wollen, „es ist ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Obersatz seyn: Alles, was denkt, existirt," — und dazu die Subsumtion im Untersatze: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die darin liegt. „Aber jener Obersatz" wird gar nicht aufgestellt, sondern „ist vielmehr erst ein abgeleiteter von dem ersten: Ich denke, also bin ich." **) Zu einem Schlusse gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wäre; so ist es aber nicht, — nicht Ich denke, Also so bin ich. Dieß Also ist hier nicht das Also des Schlusses; es ist nur der Zusammenhang gesetzt von Seyn und Denken. Alle anderen Sätze sind später. Aber das Denken als Subjekt ist das Denkende, und das ist Ich; das Denken ist das innere Beimirseyn, die Unmittelbarkeit bei mir, — es ist das einfache Wissen selbst. Diese Unmittelbarkeit ist aber eben dasselbe, als was Seyn heißt. Cartesius hat es nun zwar nicht so nachgewiesen, sondern sich einzig und allein auf das Bewußtseyn berufen. Auch Fichte hat später mit derselben absoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, ist aber dazu fortgegangen, aus dieser Spitze dann alle Bestimmungen zu entwickeln. Also diese Gewißheit ist das prius. Wir denken zwar dieses und jenes, aber von diesem und jenem können wir abstrahiren, nicht so von dem Ich. Wir denken dieß

---

*) *De Methodo, IV*, p. 21 (p. 159); *Epistol. T. I*, ep. 118 (*Amstelod.* 1682, 4), p. 379 (*Oeuvres, T. IX*, p. 442 — 443).

**) *Respons. ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia*, p. 74 (p. 427); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes.*, p. 4 — 5.

und jenes, deßwegen sey es, ist die gewöhnliche altkluge Instanz der Unfähigkeit, das aufzufassen, wovon die Rede ist; daß bestimmter Inhalt sey, ist eben das, woran zu zweifeln ist, — es giebt nichts Festes.

„Dieß ist der beste Weg, die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir untersuchen, wer wir sind, die wir Alles, was von uns verschieden ist, als unwahr setzen können: so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuschreiben ist, unsere Natur angehe, sondern das Denken allein; diese wird also früher (prius) und gewisser, als irgend eine körperliche Sache, erkannt." *)

Es sind dagegen auch andere Sätze aufgestellt. Gassendi **) macht den Einwand Ludificor, ergo sum: Ich werde von meinem Bewußtseyn zum Besten gehabt, Also existire ich; — eigentlich, Also werde ich zum Besten gehabt. Daß etwas an diesem Einwurf daran ist, hat Descartes selbst gewußt. Aber Descartes widerlegt diesen Einwand hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten ist. Das Seyn nur ist identisch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag seyn, welcher er will; Ich ist gleich Denken. Er sagt: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unserem Bewußtseyn in uns vorgeht, insofern wir uns dessen bewußt sind; also auch Wollen, Einbilden (Vorstellen), auch Empfinden ist dasselbe was Denken," alles dieß ist auch darin enthalten. „Denn wenn ich sage: Ich sehe, oder Ich gehe spazieren, Also bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verstehe, das mit dem Körper vollbracht wird: so ist der Schluß nicht absolut gewiß" (insofern ich das konkrete Ich meine), „weil, wie im Traum oft geschieht, ich meinen kann zu sehen, zu gehen, ob ich gleich die

---

*) Principia philosophiae, P. I, §. 8, p. 2 (*p.* 67).
**) *Appendix ad Meditationes, continens objectiones quint.*, *p.* 4 (*Oeuvres, T. II, p.* 92—93).

Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der" (subjektiven) „Empfindung oder Bewußtseyn des Sehens oder Gehens selbst verstehe, weil sie" (Empfindung und Bewußtseyn) „alsdann auf den Geist (mentem) bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er sehe oder gehe: so ist dieser Schluß alsdann ganz gewiß." *)

„Im Traume" ist Weise des empirischen Raisonnements; es muß nicht bloß heißen, „weil Ich abstrahiren kann," sondern „eben Ich dieß Einfache, mit sich Identische ist." Ich sehe, Ich gehe u. s. f., da ist Ich in der Bestimmung des Sehens, Gehens; aber ich bin darin auch denkend. Das Denken ist nun zwar auch im Wollen, Sehen, Hören u. s. w.; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer besonderen Tasche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. s. f. Aber wenn ich sage, Ich sehe, Ich gehe spazieren: so ist darin einer Seits mein Bewußtseyn, Ich, und somit Denken; aber anderer Seits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modifikation des Inhalts. (Das Denken ist das prius, das ganz Allgemeine; Denken ist das Ich, Denken als Denkendes ist Ich: es ist das Allgemeine, was auch im Wollen, Fühlen, Gehen u. s. f. ist.) Und wegen dieser Modifikation kann ich nicht sagen: Ich gehe, Also bin ich; denn von der Modifikation kann ich ja abstrahiren, es ist nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß also bloß auf das reine, in diesem Konkreten enthaltene Bewußtseyn sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin: so liegt das reine Seyn darin; und nur mit dem Allgemeinen ist das Seyn verbunden. Es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist

*) Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2—3 (p. 67—68).

das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einsseyn mit sich. Die Frage ist nun: Was ist das Seyn? Da muß man sich aber nicht das Seyn eines konkreten Inhalts vorstellen. Seyn ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; so ist es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken ist. Das Denken ist dieselbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittelung mit sich selbst, die sich ebenso auch negirt, also auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit ist eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie, aber sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung ist, ist es Unmittelbarkeit. Im Denken ist so Seyn; Seyn ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum von dem Konkreten des Denkens.

„Daß das Denken (mens)," sagt Cartesius, „mir gewisser ist, als der Körper, liegt darin. Daß ich urtheile, die Erde existire, daraus, daß ich sie berühre oder sehe, daraus muß ich ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken (mens) existirt. Denn es kann vielleicht ebenso gut seyn, daß ich urtheile, die Erde existire, ob sie gleich nicht existirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geist (mens), der dieß urtheilt, nicht sey." *) D. i. Alles, das für mich ist, kann ich setzen als nichtseyend; indem ich mich als nichtseyend setze, setze ich selbst, oder es ist mein Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglassen, wenn ich auch von dem abstrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun aber die Philosophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die darin ist: „Ich denke."

An allem Anderen kann ich zweifeln, an dem Daseyn kör-

---

*) Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (p. 69—70).

perlicher Dinge, an meinem Körper selbst; oder diese Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in sich. Denn Ich ist eben die Gewißheit selbst, an allem Anderen ist sie Prädikat; mein Körper ist mir gewiß, er ist nicht diese Gewißheit selbst. *) Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Cartesius die empirische Erscheinung an, daß oft die Vorstellung vorhanden ist, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man schon lange nicht mehr hat. **) Was wirklich ist, ist eine Substanz, — Seele die denkende Substanz; ***) sie ist für sich, von allen äußeren materiellen Dingen verschieden und unabhängig. †) Daß sie denkend ist, ist für sich evident; sie würde denken und existiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären. Die Seele kann sich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. ††)

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieser Gewißheit; zum Fürwahrhalten gehört Evidenz. Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenso klar und deutlich einsehen, als jene Gewißheit selbst, und daß es so von diesem Princip abhängt und mit ihm übereinstimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an diesem Principe" (an unserem Ich) „zweifeln müßten." †††)

c. Das Dritte ist der Uebergang dieser Gewißheit zur Wahrheit, zu Bestimmtem; diesen Uebergang macht Cartesius

---

*) *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p. 86 (p. 454 — 455); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 13.*

**) *Princip. philos., P. IV, § 196, p. 215 — 216 (p. 507 — 509); Meditation., VI, p. 38 (p. 329 — 330); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 2 — 3.*

***) *Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V — VI, p. 86 (p. 453).*

†) *Ibidem, Propositio IV, p. 91 (p. 464 — 465).*

††) *Meditationes, II, p. 9 — 14 (p. 246 — 262).*

†††) *De Methodo, IV, p. 21 (p. 158 — 159); Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p. 14.*

auf naive Weise. Dieses Wissen ist für sich nun die vollkommene Evidenz, Gewißheit, aber es ist noch nicht die Wahrheit; — oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, so ist dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt ist es zu thun. — Die nächste Betrachtung ist nun die der Metaphysik des Descartes. Die Einheit des Seyns und des Denkens ist dabei das Erste, und das Denken wird dabei genommen als das reine Denken; Descartes hat diesen Satz aber nicht bewiesen. Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Seyn, — und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat sie zuerst aufgestellt. — Das Bewußtseyn ist seiner selbst gewiß; Ich denke, damit ist gesetzt das Seyn. Der Fortgang ist hier, daß ein Interesse entsteht für weitere Vorstellungen von der abstrakten Einheit; da geht er nun äußerlich reflektirend zu Werke. „Das Bewußtseyn, das nur sich selbst gewiß weiß, sucht nun aber seine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorstellungen von vielen Dingen hat, in welchen Vorstellungen es sich nicht täuscht, so lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entspreche." Die Täuschung bei den Vorstellungen hat erst Sinn in Beziehung auf äußerliche Existenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweise, die evident sind: z. B. der geometrische Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zusammen zweien Rechten gleich seyen, ist eine Vorstellung, die an sich unwiderstehlich aus anderen folgt. Aber bei der Reflexion, ob es solche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran;" *) es ist ja das Dreieck gar nicht gewiß.

Die Ausdehnung ist nicht in der unmittelbaren Gewißheit

*) Principia philosophiae, P. I, §. 13, p. 3 — 4 (p. 71 — 72).

meiner selbst enthalten.*) Die Seele kann seyn ohne das Körperliche, und dieses ohne sie; sie sind realiter verschieden, eins denkbar ohne das andere.**) Die Seele denkt und erkennt nicht das Andere ebenso deutlich, als die Gewißheit ihrer selbst.***) Die Wahrheit dieses Wissens beruht auf dem Beweise vom Daseyn Gottes. Die Seele ist eine unvollkommene Substanz, hat aber die Idee von Vollkommenheit in sich, — eines absolut vollkommenen Wesens; diese Idee ist nicht in ihr selbst erzeugt, weil sie unvollkommene Substanz ist, also angeboren.†) Das Bewußtseyn hierüber drückt sich bei Descartes so aus, daß, so lange Gottes Daseyn nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben.††) Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewußtseyn gegen das Bewußtseyn von Anderem hat, von Gegenständlichem; und es ist um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt nun in Gott, oder ist Gott selbst.

Ich trage dieß in der Weise des Cartesius vor: „Unter den verschiedenen Vorstellungen nun, die wir haben, ist auch die Vorstellung eines höchst intelligenten, höchst mächtigen und absolut vollkommenen Wesens; und dieß ist die vorzüglichste aller Vorstellungen," — die allbefassende, allgemeine Vorstellung. α) Es finden sich Vorstellungen; es ist ungewiß, ob sie sind. β) Eine ist ausgezeichnet; bei ihr findet diese Ungewißheit nicht

---

*) *Cf. Respons. ad sec. object.: Rationes more geom. dispos., Def. I, p.* 85 (*p.* 451 — 452).

**) *Ibidem, Proposit. IV, p.* 91 (*p.* 464 — 465).

***) *Meditationes, III, p.* 15 — 17 (*p.* 263 — 268).

†) *Principia philos., P. I, §.* 20, *p.* 6 (*p.* 76 — 77); *Meditationes, III, p.* 17 — 25 (*p.* 268 — 292); *De Methodo, IV, p.* 21 — 22 (*p.* 159 — 162).

††) Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10; *vergl. Oben, S.* 337.

Statt. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Existenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorstellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, sondern als eine schlechthin nothwendige und ewige Bestimmung. Wie der Geist z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten, die drei Winkel seyen gleich zweien Rechten, also habe das Dreieck sie: so daraus, daß er percipirt, daß die Existenz nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommensten Wesens enthalten ist, muß er schließen, daß das vollkommenste Wesen existire." *) Denn zur Vollkommenheit gehört auch die Bestimmung der Existenz; denn die Vorstellung von einem Nichtexistirenden ist weniger vollkommen. Da ist also die Einheit des Denkens und Seyns, und der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes; dieß sahen wir nun schon früher bei'm Anselm. **) Es wird gesagt: Das Allgemeine, was wir Gott nennen, ist das Vollkommenste. Und es entsteht nun die Frage: Ist es auch in der Existenz? Die Vorstellung des Vollkommensten enthält auch die Bestimmung der Existenz; sonst wäre es nicht das Vollkommenste.

Descartes geht dazu so fort. Descartes hat so Axiom: α) „Es giebt verschiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, — die unendliche Substanz mehr als die endliche." ***) Dieß ist ein Axiom bei Cartesius, eine unmittelbare Gewißheit; aber diese Unterschiede sind nicht in „Ich denke," — es ist nach der Weise eines Erfahrungssatzes aufgestellt.

β) „In dem Begriff eines Dings ist die Existenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige," †) —

---

*) Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (*p.* 72 — 73).

**) *S. Oben, S.* 164 *flg.*

***) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. disp., Axiom. VI, p.* 88 (*p.* 459).

†) *Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VI, p.* 16*: cf. Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. X, p.* 89 (*p.* 460).

die unmittelbare Gewißheit eines Andersseyns, des Gegensatzes; es ist dem Ich ein Nichtich entgegengesetzt, im Ich denke (Begriff) das Seyn enthalten.

γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu existirt, kann zur Ursache ihrer Existenz das Nichts haben." *) Dieß ist ebenso evident, als Ich denke. „Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, so könnte ebenso gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde also sagen, ich sey nichts, indem ich denke." **) Das unmittelbare Wissen, die sinnliche Gewißheit hat keine Nothwendigkeit. — Hier geht Descartes in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff von Ursache hinzu, der wohl ein Denken ist, aber ein bestimmtes Denken. Spinoza in seiner Erläuterung sagt, „daß die Vorstellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenso viel Evidenz haben als das Denken selbst, weil sie nicht nur sagen, daß wir denken, sondern w i e wir denken." ***) Aber diese bestimmten Weisen eben als Unterschiede in der Einfachheit des Denkens wären zu erweisen. Spinoza setzt noch zu diesem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen sind, sofern sie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: sondern sofern die eine eine Substanz, eine andere nur einen Modus der Substanz vorstellt, — oder mit einem Worte, insofern sie als Vorstellungen von Dingen betrachtet werden." †)

δ) „Die objektive Realität der Begriffe" (d. h. die Entität des Vorgestellten, insofern es in dem Begriffe ist) „erfordert eine Ursache" (Sache an sich), „worin dieselbe Realität nicht

*) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Ax. III,* *p.* 86 (*p.* 458).

**) *Spinoza: Principia philos. Cartes., p.* 15.

***) Ibidem, p. 14.

†) Ibidem, p. 17.

nur objektiv" (d. h. im Begriffe)," sondern formell oder auch eminenter enthalten ist;" — „formell, d. h. ebenso vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigstens so viel in der Ursache seyn, als in der Wirkung." *)

ε) „Die Existenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung seiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten ist, ist so viel als sagen, daß es wahr ist: die Existenz ist unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es ist also wahr, von ihm zu sagen, daß eine nothwendige Existenz in ihm ist." **) — „In dem Begriffe jedes Dings ist entweder eine mögliche oder eine nöthwendige Existenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des absolut vollkommenen Wesens; denn sonst würde er als unvollkommen begriffen." ***)

Descartes nimmt auch diese Wendung: „Proposition VI. A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Existenz Gottes zu beweisen. Die objektive Realität eines Begriffes erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloß objektiv" (als im Endlichen), „sondern formaliter" (frei, rein für sich selbst, außer uns) „oder eminenter" (und als ursprünglich) „enthalten ist." (Ax. VIII: „In der Ursache als solcher ist die Realität formell oder eminenter.") „Wir haben aber einen Begriff von Gott, seine objektive Realität ist aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann also nur in Gott selbst seyn." †)

---

*) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. IV — V, p.* 88 (*p.* 458 — 459)*; Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VIII — IX, p.* 16.

**) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Propos. I, p.* 89 (*p.* 460 — 461).

***) Spinoza, Princip. philos. Cart., Ax. VI, p. 16: In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis vel necessaria: necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu; nam alias conciperetur imperfectum.

†) Spinoza: Princip. philos. Cart., Propos. VI, p. 20, et Ax. VIII,

Wir sehen dann, daß diese Idee eine Voraussetzung ist. Wir finden in uns diese Idee, würde man jetzt sagen; daß dieses ist, das ist die höchste Idee. Es ist also so vorausgesetzt; und wenn wir fragen, ob diese Idee existire, so soll gerade dieß die Idee seyn, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es ist nur eine Vorstellung: so widerspricht es dem Inhalte der Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, — daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seyns bestimmt. Es ist hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, — Seyn und Denken unzertrennlich verbunden; hier haben wir die Gestalt einer Vorstellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieser Vorstellung, der Allmächtige, Allweise u. s. f. sind Prädikate, die sich erst später ergeben; der Inhalt selbst ist der Inhalt der Idee, mit der Existenz, mit der Wirklichkeit verbunden. So sehen wir diese Bestimmungen auf einander folgen auf eine Weise, die empirisch ist, die also nicht philosophisch beweisend ist, — in der apriorischen Metaphysik überhaupt Voraussetzungen von Vorstellungen und sie denken, wie in der Empirie Versuche, Beobachtungen, Erfahrungen.

Cartesius sagt dann: „Und dieß glaubt der Geist um so mehr,“ ist um so fester von dieser Einheit überzeugt, „wenn er bemerkt, daß er die Vorstellung von keinem anderen Dinge bei sich findet, worin die Existenz als nothwendig enthalten sey. Daraus wird er einsehen, daß jene Idee des höchsten Wesens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimärisches, sondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur, die nicht anders als existi-

---

p. 16; *Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos., Propos. II*, p. 89 (p. 461 — 462), *et Ax. V*, p. 88 (p. 458).

ven kann, da die nothwendige Existenz in ihr enthalten ist. — Unsere Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht festzuhalten, da wir gewohnt sind, bei allem Anderen die Essenz" (Wesen, Begriff) „von der Existenz zu unterscheiden." *) Darüber, daß das Denken nicht untrennbar sey von der Existenz, ist das gewöhnliche Gerede: „Wenn das wäre, was man sich denkt, so würde es anders stehen." Aber man berücksichtigt hierbei nicht, daß das immer ein besonderer Inhalt ist, und daß darin gerade das Wesen der Endlichkeit der Dinge besteht, daß Begriff und Seyn trennbar sind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche schließen?

„Ferner dieser Begriff," fährt Cartesius fort, „ist nicht von uns gemacht." Wir finden in uns diese Vorstellung; es ist eine ewige Vorstellung, eine ewige Wahrheit, — dasselbe, was jetzt gesagt wird, daß es in uns geoffenbart ist. „Wir finden in uns die Perfektionen nicht, die in dieser Vorstellung. Also sind wir gewiß, daß eine Ursache, worin alle Perfektion, Gott als real existirend, sie uns gegeben; denn es ist uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entstehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus sich selbst genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem seyn könne." **) Der Beweis der Existenz Gottes aus seiner Idee ist: In diesem Begriff ist das Daseyn enthalten; also ist es wahr. „Von ihm müssen wir in der wahrhaften Wissenschaft alle erschaffenen Dinge ableiten." ***)

Mit dem Erweise des Daseyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Gott als Ursache ist das Fürsichseyn, die Realität, die nicht die Entität, Existenz im Denken ist. Eine solche Existenz, die Ursache (nicht Sache überhaupt), liegt im

*) Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, p. 4—5 (p. 73—74).
**) Ibidem, §. 18, p. 5 (p. 74—75).
***) Ibidem, §. 24, p. 7 (p. 78—79).

Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Begriffs, — denn diese als bestimmte sind Negationen, — sondern nur der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seyns derselben.

d. Das Vierte ist nun, daß Cartesius sagt: „Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, daß in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht.“ Das ist denn ein Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung. „Deswegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden; denn, da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen.“ *) So z. B. die Freiheit des Willens und die göttliche Präscienz, — Beides ist uns gewiß; er ist nicht verlegen, wie sich dieß vereinbare. **) Das aber lassen wir jetzt. — Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren, sagt Böhme. ***)

„Das erste Attribut Gottes,“ in dem diese Einheit ist, „ist nun, daß er wahrhaftig ist, und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur also ganz zuwider, daß er uns täuscht. Daher das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm“ (dem Erkenntnißvermögen) „berührt würde, d. i. deutlich und klar eingesehen wird.“ Gott schreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert er also das Band zwischen dem Erkennen und der Wahrhaftigkeit, Objektivität dessen, was wir erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade dieses, die Einheit des Gedachten und des Seyenden. „Dadurch wird nun

*) Principia philosophiae, P. I, §. 24—26, p. 7 (p. 79—80).
**) *Ibidem*, §. 39—41, p. 10—11 (p. 86—88).
***) *S. Oben*, *S.* 323.

der Zweifel gehoben, als ob es seyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident ist. Mathematische Wahrheiten dürfen uns also nicht mehr verdächtig seyn. Ebenso, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterscheiden: so ist es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres ist." *)

„Es ist gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen zuzustimmen (assentiendi), wenn es sich nur auf das klar Percipirte erstreckt, nicht auf Irrthum gehen (tendere in falsum) könne. Wenn dieß auch auf keine Weise bewiesen werden könnte, so ist so fest von Natur in Allen, daß, so oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von selbst (sponte) beistimmen, und auf keine Weise zweifeln können, daß es wahr ist." **) Dieß Alles ist höchst naiv und schlicht hererzählt, aber unbestimmt; es bleibt formell, ohne Tiefe, — es ist eben so. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist das absolute Band des von uns klar Eingesehenen und der äußeren Realität. Der Gang bei Cartesius ist der Gang des klaren Verstandes. Gewißheit ist das Erste; davon wird nicht Inhalt nothwendig abgeleitet, weder Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objektivität als unterschieden von der inneren Subjektivität des Ich. Sondern es wird gesagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; die Vorstellung wird hier als gefundene vorausgesetzt. Daran wird gemessen die bloße Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält; und es wird gefunden, daß sie ohne Existenz unvollkommen wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Daseyn, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir eben so den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiß ist, als die Wahrheit unserer selbst.

*) Principia philosophiae, P. I, §. 29 — 30, p. 8 (p. 81 — 83); *Meditationes*, *IV*, p. 25 (p. 293 — 294).

**) Principia philos., P. I, §. 43, p. 11 (p. 89).

Was gedacht wird richtig und klar, das ist so. Es ist also ausgesprochen, daß der Mensch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen ist. Die Quellen der Irrthümer liegen in der Endlichkeit unserer Natur.*) In der weiteren Ausführung liegt bei Cartesius das zu Grunde, was überhaupt gedacht, und nur insofern es ein Gedachtes, Allgemeines ist, Wahrheit habe. Hiermit ist Gottes Wahrhaftigkeit zum absoluten Bande zwischen dem absoluten Erkennen und der Wirklichkeit dessen, was so erkannt wird, gesetzt. Daß dieses erste Attribut Gottes das Band ist zwischen dem subjektiven klaren und deutlichen Denken und der Objektivität, hat ein Cartesianer, wenn man ihn anders so nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte,**) in seiner Recherche de la vérité, wie wir sehen werden, noch bestimmter ausgedrückt, noch enger zusammengezogen. — Wir haben hier diesen Gegensatz: subjektives Erkennen und die Wirklichkeit. Das Eine Mal ist gesagt, sie sind beide unzertrennlich verbunden; Denken ist Seyn. Das andere Mal werden sie verschieden betrachtet; da tritt nun das Bedürfniß ein, sie zu vermitteln. Auf dem Vermitteln beruht der Beweis dieser Einheit. Hier ist nun unser Erkennen vorgestellt, und auf der anderen Seite die Wirklichkeit; als das Vermittelnde wird die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt. Diese Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit Gottes ist, daß seine Idee unmittelbar die Wirklichkeit in sich enthält; Begriff und seine Realität nennen wir Wahrheit. — Dieß sind so die Grundbestimmungen.

Dieß ist die Idee, die in dieser Metaphysik zu Grunde liegt: α) Von der Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. In jenem Denken „Ich denke" bin ich Einzelner; das Denken als

*) *Principia philosophiae*, P. I, §. 35—36, 38, p. 9—10 (p. 84—85, 86); *Meditationes*, IV, p. 25—26 (p. 295—297).

**) *In den Vorlesungen von 18$\frac{25}{26}$ ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben.*

ein subjektives schwebt vor: nicht im Begriff des Denkens selbst wird das Seyn aufgezeigt, zur Trennung überhaupt fortgegangen. β) Das Negative des Seyns für das Selbstbewußtseyn schwebt ebenso vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in Gott gesetzt. In ihm ist Denken und Seyn dasselbe; eben im Negativen, im Begriffe, Gedachtseyn desselben ist das Seyn.

α) Ein Einwurf ist schon alt, auch kantisch, daß aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daseyn und vollkommenstes Wesen verknüpft sind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daseyns ist dieß Negative des Selbstbewußtseyns, nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer dem Denken. β) Gott — vorher Möglichkeit, kein Widerspruch — hat gegenständliche Form für das Selbstbewußtseyn, ist alle Realität, insofern sie positiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenstes Wesen. Seyn nimmt er nun in dem ganz positiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es eben das Negative des Selbstbewußtseyns ist.

2. Das einfache Seyn als Negatives des Selbstbewußtseyns gesetzt, ist es die Ausdehnung; und Descartes negirt also von Gott die Ausdehnung,*) bleibt bei dieser Trennung stehen, verknüpft das Universum, die Materie, so mit Gott, daß er Schöpfer, Ursache desselben sey,**) und hat den richtigen Gedanken, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist,***) sofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt gesetzt wird: — aber führt eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise zurück in das Denken.

*) *Principia philos., P. I, §. 23, p. 6—7 (p. 78); Spinoza: Princip. philos. Cart., Prop. XVI, p. 36—37; Prop. XXI, p. 38.*

**) *Princip. philos., P. I, §. 22, p. 6 (p. 77—78); Spinoza, l. l. Corollar. II, p. 30—31.*

***) *Responsiones quartae, p. 133 (p. 70); Spinoza, l. l. Coroll. I, p. 30.*

Gott ist die Ursache des Universum's. Die Materie — ausgedehnte Substanzen — steht den denkenden Substanzen gegenüber, die einfach sind. Sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen seyn als seine Ursache. (Die Wirkung ist unvollkommener als die Ursache, ist Gesetztseyn, wenn beim Verstandesbegriffe der Ursache stehen geblieben wird; Ausdehnung ist schon das Unvollkommenere, aber nicht deducirt.) Als unvollkommen können sie nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existiren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung; ohne diese würden sie augenblicklich in Nichts zurücksinken. Erhaltung ist unaufhörliche Wiederhervorbringung. *)

Descartes geht nun zu weiteren Bestimmungen fort, und sagt Folgendes: „Das, was unter unser Bewußtseyn fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenschaften, oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben," **) — die nicht dieser oder jener Zeit, diesem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht sind, nicht empfunden, ***) und der ewige Begriff des Geistes selbst, und die ewigen Bestimmungen seiner Freiheit, seiner selbst als seiner, sind. Von hier geht die Vorstellung aus, ob die Ideen angeboren sind (innatae ideae). So sagt Cicero, die Natur habe sie in uns gepflanzt. Dieser Ausdruck, ewige Wahrheit, ist bis auf die neuesten Zeiten ganz gebräuchlich. Ewige Wahrheiten sind allgemeine, ganz allgemeine Bestimmungen, ganz allgemeiner Zusammenhang; und von diesen ist hier vorgestellt, daß sie uns angeboren sind. Angeboren ist ein schlechter Ausdruck, weil dieß eine natürliche Weise bezeichnet; er paßt nicht für den Geist,

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 1, S. 17 — 18.*

**) Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

***) *Meditationes, III, p.* 17 (*p.* 268 — 269).

wegen der physischen Geburt. Wir würden sagen, es liege dieß in der Natur, im Wesen unseres Geists begründet. Der Geist ist thätig, und verhält sich in seiner Thätigkeit auf eine bestimmte Weise; diese hat aber keinen anderen Grund, als seine Freiheit. Daß dieß aber so sey, dazu gehört mehr, als es nur zu sagen; es müßte abgeleitet werden als nothwendiges Produciren unseres Geistes. Diese ewigen Wahrheiten sind für sich. Solche logische Gesetze sind z. B.: „Aus Nichts wird Nichts;" „Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn." *) Das sind Fakta des Bewußtseyns; ebenso moralische Grundsätze. Cartesius verläßt diese bald wieder; sie sind nur im Denken als subjektivem, er hat noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Cartesius übergeht, das Andere zu diesen ewigen Wahrheiten: so sind die allgemeinen Bestimmungen der Dinge Substanz, Dauer, Ordnung u. s. f. **) Von diesen giebt er dann Definitionen. Er legt zum Grunde, man müsse keine Voraussetzungen machen; und die Vorstellungen, zu denen er dann übergeht, diese nimmt er als ein Gefundenes auf in unserem Bewußtseyn. Er definirt sie; die allgemeinen Gedanken, Kategorien, wie Aristoteles, sucht er auf. Er definirt nun die Substanz so: „Unter Substanz verstehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines anderen Etwas zum Existiren bedarf; und als eine solche Substanz, die keiner anderen Sache bedarf, kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott." Das ist, was Spinoza sagt; man kann sagen, es sey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Idee und der Realität. Solche Substanz ist nun Gott; die anderen, die wir Substanzen nennen, existiren nicht für sich, haben ihre Existenz nicht im Begriff selbst. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge eines concursus" (einer Assistenz)

*) Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (*p.* 93).
**) Ibidem, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

„Dei existiren.“ Das Zusammenkommen von Seele und Leib bewirke so Gott; das nannte man System der Assistenz. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Anderen; die allgemeine Verknüpfung ist nun Gott. „Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, univoce zu; d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich wäre.“ *)

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen.“ **) Da haben wir diesen Unterschied vom Denken und vom Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinander. Das Denken, Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und hat den Gegensatz des Nichtbeisichselbstseyenden, Ausgedehnten, Unfreien. Dieß ist der reale Unterschied (distinctio realis) der Substanzen: „Die Eine kann deutlich und bestimmt gefaßt werden (intelligi) ohne die andere.“ ***) „Die körperliche und die denkende erschaffene Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes concursus zum Existiren bedürfen.“ †) Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, Bedingungen zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. ††) Man kann sie Substanzen nennen, weil Jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist;

*) Principia philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (*p.* 95).
**) Ibidem, §. 48, p. 12—13 (*p.* 92).
***) Ibidem, §. 60, p. 16 (*p.* 101).
†) Ibidem, §. 52, p. 14 (*p.* 95).
††) *Ration. more geometr. dispos.*, *Definit. X*, *p.* 86 (*p.* 454).

Jedes der Beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das Andere gefaßt werden. Diese bedürfen nur der Konkurrenz Gottes, d. h. das Reich des Denkens ist eine Totalität in sich, und die Natur ist ebenso ein totales System. Darum sind sie also auch (schloß nun Spinoza) an sich identisch, absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich Gott, oder ihre Unterschiede sind ideelle. — Cartesius geht vom Begriff Gottes zum Erschaffenen, Denken und Ausdehnung, und von da in's Besondere.

„Die Substanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die sie nicht gedacht werden können," — ihre Bestimmtheit; „jede hat aber ein solches eigenthümliches, das ihre Natur und Essenz ausmacht," — einfache, allgemeine Bestimmtheit, „und worauf sich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das absolute Attribut des Geistes aus," Denken ist seine Qualität; „Ausdehnung ist" die wesentliche Bestimmung der Körperlichkeit, und nur dieß ist „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere ist nur ein Modus, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden." *) — „Gott ist die unerschaffene, denkende Substanz." **)

Hier geht nun Cartesius zum Einzelnen; an der Ausdehnung sind wieder zwei Bestimmungen, Materie und Bewegung. Er verfolgt das Ausgedehnte, kommt auf Materie, Ruhe, Bewegung. — Ein Hauptgedanke Descartes' ist nun über die Materie; er faßt das Wesen des Körpers nur als Ausdehnung. Nach Descartes ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntseyn; Körper ist er, insofern er ausgedehnt ist, nicht insofern er andere Qualitäten hat. Alles Andere, was wir als Qualitäten der Körper gelten lassen, sind nur sekundäre Qualitäten, Modi u. s. f.; sie können weggenommen und weg-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 53, p. 14 (p. 96 — 97).
**) Ibidem, §. 54, p. 14 (p. 97).

gedacht werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe; ohne solche ist kein Körper. Materie, Körperlichkeit, Ausdehnung ist für den Gedanken (nach Cartesius) ganz dasselbe. Die körperliche Welt soll gedacht werden, es soll also nur dieß von ihr aufgenommen werden; das ist das Wesentliche derselben, was für den Gedanken ist. Die weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten halten sich innerhalb dieser Sphäre: Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewegung, Trägheit. Diese anderen Eigenschaften der Körper sind etwas bloß Sinnliches, und das weist Cartesius nach, wie es schon längst von den Skeptikern gezeigt worden ist.*)

Jenes ist allerdings der abstrakte Begriff, oder das reine Wesen; aber eben zum Körper oder in das reine Wesen gehört nothwendig Negativität, Verschiedenheit. Daß dieß das Wesen des Körpers ist, zeigt er dadurch, daß alle Bestimmungen desselben ausgelöscht, keine absolut prädicirt werden kann (außer Ausdehnung): Farbe, Durchsichtigkeit, Härte u. s. f.; Materie und Ausdehnung sind identisch. — Er unterstützte dieß durch folgenden Grund. Auf die Solidität, Härte (Fürsichseyn) der Materie schließen wir durch den Widerstand, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt, und vermöge der er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehme man an, daß die Materie, so wie wir sie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, so hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumessen. Geruch, Farbe, Geschmack sind nur sinnliche Eigenschaften; wahr ist nur, was wir deutlich einsehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, so weicht er auch, und verliert doch seine Natur nicht; Widerstand ist also nicht wesentlich.**) Dieses Nichtfürsichseyn ist aber nur quantitativ geringerer Widerstand; dieser bleibt immer. Cartesius will aber nur denken; Widerstand,

*) *Princip. philos.*, *P. I*, §. 66—74, *p.* 19—22 (*p.* 107—117).
**) *Ibidem*, *P. II*, §. 4, *p.* 25 (*p.* 123—124).

Farbe u. s. w. denkt er nicht, er faßt es nur als sinnlich. Er sagt, alles dieses müsse auf die Ausdehnung, als besondere Modifikation derselben, zurückgeführt werden; es macht dem Cartesius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen. — Allerdings aber eben jenes Aufheben ist die negative Bewegung des Denkens; das Wesen ist bedingt durch dieses Denken, d. h. es ist nicht wahres Wesen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Descartes zu Gesetzen der Bewegung über, als dem allgemeinen Erkennen des Ansich des Körperlichen: α) daß es kein Vacuum giebt, eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, d. h. Körper ohne Körper; *) β) keine Atome (kein Fürsichseyn, Individualität), aus demselben Grunde, das Wesen des Körpers ist Ausdehnung; **) γ) ferner daß ein Körper durch etwas außer ihm in Bewegung gesetzt werde, für sich im Zustande der Ruhe beharre, und ebenso im Zustande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müsse (Trägheit); ***) — nichtssagende Sätze, es ist eben Abstraktion, einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegensatze festzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung sind die Grundbegriffe der mechanischen Physik; sie sind, was die Wahrheit der Körperwelt ist. Idealität schwebt dem Descartes vor; er ist weit erhaben über die Realität der sinnlichen Eigenschaften, aber geht nicht zur Besonderung dieser Idealität über. — Er bleibt also bei der eigentlichen Mechanik stehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, sagt insofern Cartesius; †) Raum und Zeit waren ihm so die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums. Darin liegt

---

*) *Principia philos., P. II, §. 16, p. 29 — 30 (p. 133 — 134).*

**) *Ibidem, §. 20, p. 31 (p. 137 — 138).*

***) *Ibidem, §. 37 — 38, p. 38 — 39 (p. 152 — 154).*

†) *Buhle: Geschichte der neueren Philos., B. III, Abth. 1, S. 19; cf. Princip. phil., P. III, §. 46 — 47, p. 65 (p. 210 — 212).*

denn die mechanische Weise, die Natur zu betrachten; oder daß die Natur-Philosophie des Descartes rein mechanisch ist;*) so daß er alle Verhältnisse auf Ruhe und Bewegung zurückführt, alle materielle Verschiedenheit, Farbe, Geschmack auf Mechanik, Bewegung von Partikeln. Das Verändern der Materie ist daher allein die Bewegung; auf den Mechanismus müssen daher alle körperlichen Eigenschaften und animalischen Erscheinungen zurückgeführt werden. Im Lebendigen sind Verdauung u. s. f. solche mechanische Effekte, deren Principe Ruhe und Bewegung sind. Wir sehen hier also den Grund, den Ursprung der mechanischen Philosophie; die Mechanik ist von Cartesius ausgebildet worden. Es ist aber eine weitere Einsicht, daß dieß unbefriedigend ist, — Materie und Bewegung nicht hinreicht, um das Lebendige zu erklären. Es ist aber das Große darin, daß das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht, und daß es diese Gedankenbestimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

Von da geht Descartes zur Mechanik über; Welt-System, Bewegung der himmlischen Körper betrachtet er. Er kommt nun auf Bewegung und Ruhe, Erde, Sonne u. s. f., **) von da aus auf seine Vorstellung der in sich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf Reflexionen, metaphysische Hypothesen vom Aus- und Einströmen, Durchgehen, Sich-Begegnen u. s. w. kleiner Partikelchen in Poren, ***) zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver. †) — Zuerst sollen die allgemeinen Gedanken das Interesse haben; das Andere, was bei der Ausführung in's Besondere zu bemerken ist, ist dieses. Das Weitere ist ein Uebergang zum Bestimmten; und dieß Bestimmte, Physikalische wird errichtet in einer Physik, die das

*) *Cf. Principia philos.*, *P. II*, §. 64, *p.* 49 (*p.* 178 — 179).

**) *Ibidem*, *P. III*, §. 5 — 42, *p.* 51 — 63 (*p.* 183 — 208).

***) *Ibidem*, §. 46 *sqq.*, *p.* 65 *sqq.* (*p.* 210 *et suiv.*); *P. IV*, §. 1 *sqq.*, *p.* 137 *sqq.* (*p.* 330 *et suiv.*).

†) *Ibidem*, *P. IV*, §. 69, 109 — 115, *p.* 166, 178 — 180 (*p.* 388, 420 — 425).

Resultat von Beobachtungen und Erfahrungen ist. In der weiteren Ausführung geht er ganz auf verständige Weise fort. Descartes hat so viele Beobachtungen mit einer solchen Metaphysik vermischt; und dieß ist für uns daher etwas Trübes. — Professor Cousin in Paris hat Descartes' Werke neu herausgegeben, 11 Bände in Oktav; der größte Theil besteht in Briefen über physikalische Gegenstände.

Bei dieser Philosophie ist die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend; auf eben diese Weise zeigen sich die Philosophien von dieser Zeit an. Die Philosophie hatte bei Descartes und Anderen noch die unbestimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raisonniren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbstständige Entwickelung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt. Es ist somit das, was jetzt philosophisches Erkennen, und was sonst wissenschaftliches Erkennen heißt, nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum Philosophiren; und bei Descartes' Metaphysik sahen wir das ganz empirische Raisonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatsachen, Erscheinungen, auf die naivste Weise eintreten. Das Wissenschaftliche dabei bestand überhaupt näher, strenger in der Methode des Beweisens, wie sie in der Geometrie längst gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weise des formell logischen Schließens.

Daher geschieht es denn auch, daß das Philosophiren, das ein Ganzes von Wissenschaften ausmachen soll, anfängt von Logik und Metaphysik; dann der weitere Theil ist eine gewöhnliche Physik, Mathematik, freilich mit metaphysischen Spekulationen vermischt; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menschen, seine Pflichten, Staat, den Bürger. So Descartes. Der erste Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis

rerum materialium. *) Diese Philosophie über die Ausdehnung (die Natur-Philosophie) ist jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Physik, Mechanik seyn konnte, und noch ganz hypothetisch. Wir unterscheiden genau empirische Physik und Natur-Philosophie, die erste ist auch denkend: die Natur-Philosophie heißt so immer bei den Engländern dasselbe, als was wir Physik nennen (Newton).

3. Das Andere ist Philosophie des Geistes, zum Theil metaphysisch, hernach aber auch empirisch; Cartesius hat besonders die Physik ausgebildet. Zu dem dritten Theil, dem ethischen, ist er nicht gekommen; Ethik machte er nicht bekannt, nur einen Traktat De passionibus. Spinoza's philosophisches Hauptwerk dagegen ist die Ethik. Bei ihm ist der erste Theil auch allgemeine Metaphysik; den zweiten, die Natur-Philosophie, hat er gar nicht behandelt, sondern nur eine Ethik, Philosophie des Geistes. Und das, was das Erkennen betrifft, den intelligenten Geist, das kommt im ersten Theil, in den Principien der menschlichen Erkenntniß vor. So handelt auch Hobbes zuerst von der Logik, dann von einer ganz gewöhnlichen Physik: Sectio I, De corpore: Pars I, Logica s. Computatio; Pars II, Philosophia prima, Ontologie, Metaphysik; P. III, Mechanik, Physik, menschliche Organe. Sectio II sollte von der Natur des Menschen handeln, Ethik; das Geistige hat er nicht vollständig ausgebildet, nur De cive geschrieben. In Descartes' Metaphysik ist einem ganz naiv, gar nicht spekulativ zu Muth. — Bei Cartesius war ferner zwar das Princip Denken, aber dieses Denken ist noch abstrakt und einfach; das Konkrete steht noch drüben auf der anderen Seite, und konkreteren Inhalt erhielt dieses Denken erst aus der Erfahrung. Das Bedürfniß, das Bestimmte aus dem Denken zu entwickeln, war noch nicht vorhanden.

*) Cf. indicem princip. philosophiae.

Cartesius handelt auf der anderen Seite auch vom Denken; er handelt von der menschlichen Freiheit. Die Freiheit bewies Descartes daraus, daß die Seele denkt, der Wille unbeschränkt ist; und das macht die Vollkommenheit des Menschen aus.*) Das ist ganz richtig. In Ansehung der Freiheit kommt er auf die Schwierigkeit: Der Mensch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet sey, — das streitet gegen Allmacht und Allwissenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, so wäre damit die menschliche Freiheit wieder aufgehoben.**) — Diese beiden Bestimmungen lösen sich nicht als widersprechende auf: „Der menschliche Geist ist endlich, Gottes Macht und Vorausbestimmung unendlich; wir sind nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit stehe: aber im Selbstbewußtseyn haben wir ihre Gewißheit als Thatsache. Wir müssen uns aber nur an dem, was gewiß ist, halten."***) Fernerhin erscheint ihm vielerlei als unerklärbar; wir sehen Zähigkeit, Eigensinn, dabei nach bester Einsicht zu bleiben. Die Weise des Erkennens, wie Cartesius sie angiebt, hat auch Gestalt eines verständigen Raisonnements; so ist es ohne besonderes Interesse.

Dieß sind nun die Haupt-Momente des cartesischen Systems. Es sind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn besonders berühmt gemacht haben, — besondere Formen, die sonst in der Metaphysik, auch bei Wolf, betrachtet sind. Man hebt, z. B., heraus: α) daß Cartesius das Organische, die Thiere, als Maschinen angesehen habe, daß sie von einem Anderen bewegt werden, das selbstthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben; †) — eine mechanische Physiologie, ein bestimmter, verstän-

---

*) *Principia philosoph.*, *P. I*, §. 37 *et* 39, *p.* 10 (*p.* 85 — 87).
**) *Ibidem*, §. 40, *p.* 11 (*p.* 87).
***) *Ibidem*, §. 41, *p.* 11 (*p.* 87 — 88).
†) *De Methodo*, *V.*, *p.* 35 — 38 (*p.* 185 — 189).

diger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit. Bei dem scharfen Gegensatze des Denkens und der Ausdehnung ist jenes nicht betrachtet als Empfindung, so daß diese sich isoliren kann. Das Organische, als Körper, muß sich auf Ausdehnung reduciren. Das Weitere ist also Abhängigkeit von den ersten Bestimmungen.

β) Die angeborenen Ideen nennt er die ewigen Wahrheiten; Locke und Leibnitz stritten darüber. Es ist krasser Ausdruck, nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Späteren, sondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine Vielheit des Denkens, mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, natürlich fest, wie Gefühle in's Herz gepflanzt, — unmittelbare Vielheit, die im Denken selbst gegründet ist.

γ) Das Verhältniß zwischen Seele und Körper (sich selbst im Andern, der Materie, setzen) ist nunmehr eine Hauptfrage, — eben jene Rückkehr des Gegenstandes in sich. In der Metaphysik finden sich viele Systeme darüber. Das Eine ist das des influxus physicus, daß der Geist sich auf körperliche Weise verhalte, daß der Gegenstand auf den Geist ein Verhältniß hätte, wie die Körper gegeneinander; eine solche Vorstellung ist sehr roh. — Wie faßt Cartesius die Einheit von Seele und Leib? Die erste gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an: Beide sind Substanz, Keines bedarf des Begriffs des Anderen; also ist Seele und Leib unabhängig von einander. Sie können keinen direkten Einfluß auf einander haben. Die Seele hat nur Einfluß, Wirksamkeit, insofern die Seele des Körpers bedarf, und umgekehrt: d. h. insofern sie wesentliche Beziehung auf einander haben. Da aber jedes Totalität ist, so hat Keines Bedürfniß des Anderen, und ebenso wenig reale Beziehung darauf. Den physischen Einfluß Beider hat Cartesius also konsequenter Weise geläugnet; das ist mechanisches Verhältniß Beider. Descartes hat das Spirituelle, Intellektuelle festgesetzt. In seinem cogito bin ich mir selbst zunächst nur gewiß, ich kann

abstrahiren von Allem; darauf gründet er das Bestehen des Geistes für sich. Nun ist das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abstrakten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß bestimmt nun Cartesius danach, daß er zwischen Beiden setzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung.*) Ihre Veränderungen korrespondiren mit einander: Habe ich Triebe, Vorsatz, so wird er leiblich; dieß Entsprechen ist bewirkt durch Gott. (Dieß heißt man denn das systema assistentiae, es ist transcendent: Gott ist der metaphysische Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen, als er der Seele, in dem, was sie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet. Dieß hat nachher Malebranche mehr ausgeführt. Das Bedürfniß, ein Vermittelndes zu haben, ist da; Gott wird nun gesetzt als solches.) Denn oben**) sahen wir, Cartesius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung. Insofern ich richtig, konsequent denke, so entspricht dem etwas Reales; der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist die vollkommene Identität beider Gegensätze; da ist die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dieß wird dann in der spinozistischen Idee in seinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das ist richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius diese Form unpassend: α) daß es zwei Dinge, Denken (Seele) und Leib, sind; β) Gott nun als ein drittes Ding erscheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit, und die beiden Glieder nicht selbst Begriff. Es muß aber nicht vergessen werden, daß er sagt, jene beiden ersten sind erschaffene Substanzen. Das gehört der Vorstellung an; Erschaffen ist kein bestimmter Gedanke. Diese Zurückführung auf den Gedanken hat dann Spinoza gemacht.

---

*) *De Methodo, V*, p. 29 (p. 173 — 174).

**) S. 352 — 353.

## 2. Spinoza.

Cartesius' Philosophie hat sehr viele unspekulative Wendungen genommen; an ihn schließt sich unmittelbar an Spinoza, der zur ganzen Konsequenz durchgedrungen. Er hat vornehmlich die cartesianische Philosophie studirt. In seiner Terminologie gesprochen; die erste Schrift des Spinoza sind: „Grundsätze des Cartesius.“ Die spinozistische Philosophie verhält sich zur Philosophie des Descartes nur als eine konsequente Ausführung, Durchführung dieses Princips. Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn auf, Besondere, jedes als für sich seyendes Ding, zu seyn. Den Dualismus, der im cartesischen Systeme vorhanden ist, hob Benedikt Spinoza vollends auf, als ein Jude. Diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, den Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist der europäischen Denkweise, und näher dem europäischen, cartesianischen Philosophiren unmittelbar näher gebracht, darein eingeführt worden.

Zunächst sind jedoch die Lebensumstände des Spinoza zu betrachten. Er ist aus einer portugiesisch-jüdischen Familie, im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren, und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in seiner Jugend Unterricht von den Rabbinen. Früh jedoch bekam er schon Händel mit den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte; sie wurden erbittert, weil er sich gegen die talmudistischen Träumereien erklärte. Er blieb bei Zeiten aus der Synagoge hinweg. Die Rabbiner fürchteten, sein Beispiel werde böse Folgen haben; sie boten ihm 1000 Gulden zum Jahrgehalt, wenn er ihr beiwohnen und ruhig bleiben wollte. Er schlug es aus. Ihre Verfolgungen gingen späterhin so weit, daß sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht wa-

ren; und kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche. Er verließ sodann die jüdische Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur christlichen Kirche überzutreten. Er legte sich nun besonders auf die lateinische Sprache, studirte Cartesius und gab auch eine Darstellung von dessen System, „erwiesen nach geometrischer Methode," heraus, die unter seinen Werken ist. Später schrieb er seinen tractatus theologico-politicus; dadurch erwarb er sich eine große Celebrität. *) Es ist darin die Lehre von der Inspiration, eine kritische Behandlung der mosaischen Bücher und dergleichen, besonders aus dem Gesichtspunkte, daß diese Gesetze sich auf die Juden beschränken. Was spätere christliche Theologen hierüber Kritisches geschrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden soll, daß diese Bücher erst später redigirt worden und zum Theil jünger sind als die babylonische Gefangenschaft, — ein Haupt-Kapitel für die protestantischen Theologen, womit die neueren sich vor den älteren auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet sich schon in dieser Schrift Spinoza's.

Dieser ging später nach Rynsburg bei Leyden, und lebte sehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig, von 1664 an, zuerst in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag selber, fort, und ernährte sich selbst durch Verfertigung optischer Gläser; das Licht beschäftigte ihn. Er lebte dürftig: er hatte Freunde, auch mächtige Protektoren; er schlug mehrere große Geschenke, die ihm reiche Freunde (auch Feldherren) anboten, aus. Er verbat es sich, als ihn Simon von Vries zum Erben einsetzen wollte, nahm ein Jahrgehalt von 300 Fl. von ihm an: ließ sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern. Vom Churfürsten von der Pfalz, Karl Ludwig, der höchst edel und frei von den Vorurtheilen seiner Zeit, wurde er auch zur Professur

---

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus, ed. Paulus, Jenae* 1802 — 1803, *T. II*), *p.* 593 — 604, 632 — 640.

nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben solle zu lehren und zu schreiben, indem „der Fürst glaube, daß er sie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Spinoza (in seinen gedruckten Briefen) lehnte dieses Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wisse, in welche Grenze jene philosophische Freiheit eingeschlossen werden müsse, daß er nicht scheine, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." *) Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung höchst interessanten Lande, das zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; so gehässig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker, **) Voetius gegen die cartesianische Philosophie wütheten, ***) hatte dieß doch nicht die Konsequenz, die es in einem anderen Lande würde gehabt haben.

Er starb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre seines Alters, an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten, †) — übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelnheit in der Einen Substanz verschwindet. — Sein Hauptwerk, die Ethik, kam erst nach seinem Tode heraus durch Ludwig Mayer, einen Arzt, den vertrautesten Freund des Spinoza. Sie besteht aus fünf Theilen: der erste handelt von Gott (De Deo); der zweite von der Natur und dem Ursprunge des Geistes (De natura et origine mentis). Er behandelt so nicht die Natur, — Ausdehnung und Bewegung: sondern geht von Gott gleich zum Geiste über, zur ethischen Seite. Das dritte Buch handelt von den Affekten und Leidenschaften (De origine et natura affectuum); das vierte von den Kräften

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza*, p. 612 — 628; Spinozae Epistol. LIII et LIV (Oper. ed. Paulus, T. I), p. 638 — 640.

**) *Bruckeri: Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p.* 719 — 720.

***) *Cf. Cartesii Meditationes: Appendix, Epistola ad Gisbertum Voëtium (T. XI, p. 3 suiv.).*

†) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p.* 665.

derselben oder der menschlichen Knechtschaft (De servitute humana s. de affectuum viribus); endlich das fünfte von der Macht des Verstandes, dem Denken, oder von der menschlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana).*) Kirchenrath Professor Paulus gab seine Werke in Jena heraus; ich habe auch Antheil an dieser Ausgabe durch Vergleichung von französischen Uebersetzungen. — So großen Haß sich Spinoza bei seinen Rabbinen zugezogen, so noch größeren bei den christlichen, besonders protestantischen Theologen, zunächst durch seine Schrift tractatus theologico-politicus, am meisten aber durch seine Philosophie, die wir nun näher zu betrachten haben. Ein protestantischer Geistlicher, Colerus, gab eine Lebensbeschreibung Spinoza's heraus; er eifert zwar stark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von seinen Verhältnissen: wie er nur an 200 Thaler hinterlassen, was für Schulden er gehabt habe u. s. w. Bei'm Inventarium fordert der Barbier noch rückständige Bezahlung vom „wohlseeligen" Herrn Spinoza. Der Prediger skandalisirt sich darüber, macht zu dieser Rechnung die Anmerkung: „Hätte er gewußt, was es für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlseelig genannt haben." **) Unter Spinoza's Portrait setzt er: Signum reprobationis in vultu gerens; ***) — der düstre Zug eines tiefen Denkers, sonst mild und wohlwollend: reprobationis allerdings, — aber nicht einer passiven, sondern aktiven Mißbilligung der Meinungen, der Irrthümer und der gedankenlosen Leidenschaften der Menschen.

Was sein System anbetrifft, so ist es sehr einfach, und im Ganzen leicht zu fassen. Eine Schwierigkeit dabei liegt zum

---

*) *Spinozae Opera, T. II, p. 1, 3 not., 33; Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 640—641.*

**) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 642—665.*

***) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S. 515, Anmerk. (cf. Spinozae Opera ed. Paulus, T. II, Praef., p. XVI.)*

Theil in der Methode, in der verschränkten Methode, in der er seine Gedanken vorträgt, und in dem Beschränkten der Ansicht, wodurch er über Hauptgesichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht.

Spinoza's Philosophie ist die Objektivirung der cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit, — nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Descartes, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält. Cartesius' Substanz, Idee, hat wohl das Seyn selbst in ihrem Begriffe; aber es ist nur das Seyn als abstraktes Seyn, nicht Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung, sondern Körperlichkeiten, Anderes als die Substanz, kein Modus derselben. Ebenso ist Ich, das Denkende, für sich, auch ein selbstständiges Wesen. Diese Selbstständigkeit der beiden Extreme hebt sich im Spinozismus auf, und sie werden zu Momenten des Einen absoluten Wesens. — Wir sehen, daß es in diesem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegensätzen zu fassen. Es ist Haupt-Interesse, nicht den Gegensatz wegzulassen; er soll nicht mehr auf die Seite gestellt werden, — die Vermittelung, die Auflösung des Gegensatzes ist die Hauptsache. Der Gegensatz ist nicht in der Abstraktion von Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztem gesetzt, sondern Denken und Ausdehnung. Wir sagen nicht „Seyn;" denn es ist Abstraktion, die nur im Denken ist. Denken ist Rückkehr in sich, einfaches Gleichseyn mit sich selbst; das ist aber das Seyn überhaupt, — ihre Einheit aufzuzeigen, ist also nicht schwierig. Seyn, bestimmter genommen, ist Ausdehnung.

Beurtheilung der spinozistischen Philosophie. $\alpha$) Man wirft dem Spinozismus vor, er sey Atheismus: Gott und Natur

(Welt) ist Eins, Beide sind nicht geschieden; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder Gott zur Natur, so daß Gott verschwinde, und nur Natur gesetzt werde. Vielmehr setzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, sondern Denken und Ausdehnung; und Gott ist die Einheit, die absolute Substanz, in welcher vielmehr die Welt, die Natur untergegangen, verschwunden ist. Die Gegner des Spinoza thun, als ob sie sich Gott angelegen seyn ließen, als ob es ihnen um ihn zu thun wäre. Den Leuten, die gegen Spinoza sprechen, ist es aber nicht um Gott, sondern vielmehr um Endliches zu thun, um sich selbst. Von Gott und vom Endlichen (Wir) giebt es dreierlei Verhältnisse: 1) Das Endliche ist und ebenso nur wir sind, und Gott ist nicht; das ist Atheismus. So ist das Endliche absolut genommen, es ist das Substantielle; Gott ist dann nicht. 2) Es ist nur Gott, das Endliche ist wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein. 3) Gott ist, und wir sind auch; das ist schlechte, synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit. Jede Seite ist so substantiell als die andere, das ist die Weise der Vorstellung: Gott hat Ehre, ist drüben; und ebenso haben die endlichen Dinge Seyn. Die Vernunft kann bei solchem Auch, solcher Gleichgültigkeit nicht stehen bleiben. Das philosophische Bedürfniß ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern daß er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde. Spinoza ist über diesen Dualismus erhaben; ebenso ist es die Religion, wenn wir die Vorstellungen in Gedanken umsetzen. Von den beiden ersten Verhältnissen ist das erste Atheismus, wenn die Menschen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte setzen. Dieses ist nicht Spinoza's Standpunkt: Gott ist nur die Eine Substanz; die Natur, die Welt ist nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus. Das Welt-

wesen, das endliche Wesen, das Universum, die Endlichkeit ist nicht das Substantielle, — vielmehr nur Gott. Das Gegentheil von allem dem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm ist zu viel Gott. „Ist Gott die Identität des Geistes und der Natur, so ist also die Natur, das menschliche Individuum Gott." Ganz richtig! Sie vergessen aber, daß sie eben darin aufgehoben sind: können nicht vergessen, daß sie nichts sind. Die, welche Spinoza so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; sie nehmen es übel, daß dieses nicht als Substantielles gelten darf, — ihren Untergang nehmen sie übel.

β) Zweitens: Demonstrative Methode. Sie gehört der Weise des verständigen Erkennens an. Es ist die geometrische Methode: Axiome, Erklärungen, Theoreme, Definitionen kommen vor. In neueren Zeiten (Jacobi) stellte man auf, daß alle Demonstration, wissenschaftliches Erkennen auf Spinozismus führe, er sey allein die konsequente Weise des Denkens; es müsse dahin führen, deßwegen tauge es überhaupt nicht, nur das unmittelbare Wissen. Jacobi nimmt Spinozismus auch als Atheismus, weil er darauf sieht, daß Gott nicht von der Welt unterschieden ist. *) Aber sagt man dieß, so bleibt die Welt in der Vorstellung perennirend; bei Spinoza perennirt aber die Welt nicht. Man kann zugeben, daß Demonstration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weise des verständigen Erkennens verstanden wird. Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie. Spinoza hat den großen Satz: Alle Bestimmung ist eine Negation. **) Das Bestimmte ist das Endliche: nun kann von Allem, auch vom Denken (im Gegensatz zur Ausdehnung) gezeigt werden, daß es ein Bestimmtes ist, also Negation in sich schließt; sein

---

*) *Jacobi's Werke: Band IV, Abth. 1, S.* 55, 90, 216—223.
**) *Spinozae Epistol. L (T. I), p.* 634.

Wesentliches beruht auf Negation. Weil Gott nur das Positive, Affirmative ist, so ist alles Andere nur Modifikation, nicht an und für sich Seyendes; so ist nur Gott die Substanz. So hat Jacobi Recht. Die einfache Determination, Bestimmung (Negation gehört zur Form) ist ein Anderes gegen die absolute Bestimmtheit, Negativität, Form. Die wahrhafte Affirmation ist die Negation der Form; das ist die absolute Form. Der Gang Spinoza's ist richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der anderen Seite ist die Negation Negation der Negation, und dadurch Affirmation.

γ) Das Princip der Subjektivität, Individualität, Persönlichkeit findet sich dann nicht im Spinozismus, weil die Negation nur so einseitig aufgefaßt wurde. Das Bewußtseyn, die Religion empört sich dagegen. Das leibnitzische Princip der Individuation (in den Monaden) integrirte Spinoza. Der Verstand hat Bestimmungen, die sich nicht widersprechen. Die Negation ist einfache Bestimmtheit. Die Negation der Negation ist Widerspruch, sie negirt die Negation; so ist sie Affirmation, ebenso ist sie aber auch Negation überhaupt. Diesen Widerspruch kann der Verstand nicht aushalten; er ist das Vernünftige. Dieser Punkt fehlt dem Spinoza; und das ist sein Mangel. Spinoza's System ist der in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus. Die absolute Substanz des Spinoza ist nichts Endliches, natürliche Welt. Dieser Gedanke, diese Anschauung ist der letzte Grund, die Identität von Ausdehnung und Gedanke. Wir haben vor uns zwei Bestimmungen, das Allgemeine, das an und für sich Seyende, und zweitens die Bestimmung des Besonderen und Einzelnen, die Individualität. Nun ist von dem Besonderen, dem Einzelnen nicht schwer aufzuzeigen, daß es ein Beschränktes überhaupt ist, daß sein Begriff überhaupt von einem Anderen abhängt, daß es abhängig ist, nicht wahrhaft für sich selbst existirend, so nicht

wahrhaft wirklich. In Rücksicht des Bestimmten hat Spinoza so den Satz aufgestellt: Omnis determinatio est negatio; also ist nur das Nichtbesonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell. Die Seele, der Geist ist ein einzelnes Ding, ist als solches beschränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding ist, ist eine Negation, und er hat so nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die einfache Einheit des Denkens bei sich selbst sprach er nämlich als die absolute Substanz aus.

Dieß ist im Ganzen die spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das ὄν. *) Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat. Im Allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. **) Wenn man anfängt zu philosophiren, so muß man zuerst Spinozist seyn. Die Seele muß sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen seyn muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. Der Unterschied von der eleatischen Philosophie ist nur dieser, daß durch das Christenthum in der modernen Welt im Geiste durchaus die konkrete Individualität vorhanden ist. Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Konkreten ist nun aber die Substanz nicht bestimmt als konkret in sich. Da das Konkrete so nicht im Inhalt der Substanz ist, so fällt es hiermit nur in das reflektirende Denken; und erst aus den unendlichen Gegensätzen des letzteren resultirt eben jene Einheit. Von der Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben; es kann nur von dem Philosophiren über sie und den in ihr aufgehobenen Gegensätzen gesprochen werden.

---

*) *Vergl. Oben, Band I, S.* 294 *und* 305.
**) *Vergl. Oben, Band I, S.* 165.

Das Unterscheidende fällt nur darein, von welcher Art die Gegensätze seyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewiesen hat Spinoza dieß bei Weitem nicht so sehr, als es die Alten zu thun bemüht gewesen sind.

Diese spinozistische Idee ist als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die spinozistische Substanz ist die allgemeine, und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Wird nun bei dieser Substanz stehen geblieben, so kommt es zu keiner Entwickelung, zu keiner Geistigkeit, Thätigkeit. Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich. Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhme'sches Quellen. Die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhm'schen Quellgeister, die in einander arbeiten und aufgehen. *) In die Eine Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseyns nur zurück; so, kann man sagen, wird im spinozistischen System Alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon er spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt seyn, so müßte Spinoza es deduciren, ableiten aus seiner Substanz; sie schließt sich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geistigkeit. Was diesem Besonderen nun widerfährt, ist, daß es nur Modifikation der absoluten Substanz ist, nichts Wirkliches an ihm selbst sey; die Operation an ihm ist nur

*) *Vergl. Oben*, *S.* 310 — 312.

die, es von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, es in die Eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dieß ist das Unbefriedigende bei Spinoza. Der Unterschied ist äußerlich vorhanden, bleibt äußerlich, man begreift nichts davon. Bei Leibnitz werden wir das Entgegengesetzte, die Individualität zum Princip gemacht sehen; so daß das spinozistische System so äußerlich integrirt ist durch Leibnitz. Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können, und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht seyn muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Thätigkeit ist, Alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem Alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben. — Dieß ist das Allgemeine.

Einige nähere Bestimmungen sind noch zu erwähnen. Die Methode, welche Spinoza zur Darstellung seiner Philosophie gebraucht, ist, wie bei Cartesius, die geometrische, die des Euklides, die man um der mathematischen Evidenz willen für die vorzüglichste hält, die aber, für spekulativen Inhalt unbrauchbar, nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Orte ist. Es scheint nur Mangel der äußerlichen Form, ist aber Grundmangel. Spinoza geht in seiner mathematisch demonstrativen Methode von Definitionen aus; diese betreffen allgemeine Bestimmungen. Und diese sind geradezu aufgenommen, vorausgesetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt. Die wesentlichen Momente des Systems sind in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind. Aber woher diese Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Die finden wir in uns, in der wissenschaftlichen Bildung. Es wird also nicht aus der unendlichen Substanz entwickelt, daß es Verstand, Willen, Ausdehnung giebt; sondern es wird geradezu in diesen Bestimmun-

gen gesprochen. Und das ganz natürlich; denn es ist ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt.

1. Spinoza fängt mit Definitionen an; es ist daraus Folgendes zu nehmen:

a. Die erste Definition Spinoza's ist die Ursache seiner selbst. Er sagt: „Unter Ursache seiner selbst (causam sui) verstehe ich das, dessen Wesen" (oder Begriff) „die Existenz in sich schließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als existirend." *) Die Einheit des Gedankens und der Existenz ist sogleich von vorn herein aufgestellt (das Wesen ist das Allgemeine, der Gedanke); um diese Einheit wird es sich ewig handeln. Causa sui ist ein wichtiger Ausdruck. Wirkung wird der Ursach entgegengesetzt. Die Ursach seiner selbst ist die Ursach, die wirkt, ein Anderes separirt; was sie aber hervorbringt, ist sie selbst. Im Hervorbringen hebt sie den Unterschied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen ist der Abfall, und zugleich die Negation dieses Verlustes. Es ist dieß ein ganz spekulativer Begriff. Wir stellen uns vor, die Ursache bewirkt etwas, und die Wirkung ist etwas Anderes, als die Ursache. Hier hingegen ist das Herausgehen der Ursache unmittelbar aufgehoben, die Ursache seiner selbst producirt nur sich selbst; es ist dieß ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das ist die unendliche Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition ist die des Endlichen. „Endlich ist dasjenige, was durch ein Anderes seiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, ist da nicht; was da ist, ist ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art seyn. Denn die, welche sich begrenzen wollen, um sich begrenzen zu können,

---

*) Ethices P. I, Definit. I (T. II), p. 35.

müssen eine Grenze, mithin Berührung, Beziehung auf einander haben: d. h. von Einer Art seyn, auf gleichem Boden stehen, eine gemeinschaftliche Sphäre haben. Das ist die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird somit" nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht" etwa „durch den Körper, noch" umgekehrt „der Körper durch den Gedanken." *) Das sahen wir bei Cartesius: Der Gedanke ist für sich Totalität und ebenso die Ausdehnung, sie haben nichts mit einander zu thun; sie begrenzen einander nicht, jedes ist das in sich Beschlossene. Beziehung auf Anderes ist Grenze.

c. Die dritte Definition ist die der Substanz. „Substanz heißt, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo fornari debeat)," **) — nicht ein Anderes nöthig hat; sonst wäre es endlich, accidentell. Was eines Anderen bedarf, um begriffen zu werden, ist nicht selbstständig, sondern von diesem Anderen abhängig.

d. Vierte Definition. Das Zweite der Substanz sind die Attribute; diese gehören dazu. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als ihr Wesen ausmachend;" ***) und nur dieß ist wahr bei Spinoza. Das ist große Bestimmung; das Attribut ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist außerhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes ist Totalität, der ganze Inhalt der Substanz, aber nur in Einer Form; eben darum sind

*) Ethices P. I, Definit. II, p. 35.
**) Ibidem, Definit. III.
***) Ibidem, Definit. IV.

beide Seiten an sich identisch, unendlich. Dieß ist die wahrhafte Vollendung. Im Attribute faßt der Verstand die ganze Substanz. Aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt.

e. Fünfte Definition. Das Dritte ist der Modus. „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem Anderen ist, durch das es auch begriffen wird." *) — Also Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Formirte, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes. — Diese drei Momente hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deduciren müssen. — Die drei letzten Bestimmungen sind vorzüglich wichtig; sie entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem konkreten wahrhaften Sinne. Das konkrete Allgemeine ist die Substanz; das konkrete Besondere ist die konkrete Gattung. Vater und Sohn sind so Besondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes (nur unter einer besonderen Form) enthält. Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äußerlichen Zusammenhang mit Anderem tritt. Spinoza hat so ein Herabsteigen; der Modus ist das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza ist, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als schlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität, wahrhafte Subjektivität ist nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte; sondern es ist, als schlechthin bestimmt, das Fürsichseyende, nur sich selbst Bestimmende. Das Subjektive ist so ebenso die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne ist das bei sich selbst Seyende, und so das Allgemeine. Die Rückkehr besteht darin, daß es an ihm selbst das Allge-

*) Ethices P. I, Definit. V, p. 35.

meine ist; zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen. Die starre Substantialität ist das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; diese kannte er nicht. Es ist immer dieses Denken, dem die Bestimmtheit verschwindet.

f. Sechstens, die Definition des Unendlichen ist auch noch wichtig. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für sich Unendliches genommen wird. „Von dem in seiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum) können unendliche Attribute negirt werden. Das absolut Unendliche ist, zu dessen Essenz Alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält." *) Gott ist das absolut unendliche Wesen; das Unendliche ist die Affirmation seiner selbst.

Ferner unterscheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (infinitum imaginationis) von dem Unendlichen des Denkens (infinitum intellectus, infinitum actu). Die meisten Menschen kommen nur zum ersten; dieß ist das schlechte Unendliche, wenn man sagt, „und so fort in's Unendliche:" z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menschen wollen erhaben seyn, ebenso in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, sind dasselbe. Ein Bruch wird als Decimal-Bruch dargestellt, das ist schlecht; $\frac{1}{7}$ ist das wahrhaft Unendliche, nicht mangelhaft. Die unendliche Reihe ist unvollkommen; der Inhalt ist zwar immer beschränkt. Dieß ist aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor sich hat, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird; und mag man es auch als erhaben ansehen, so ist sie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus in's Negative, ist nicht actu. Die philosophische Unendlichkeit, das, was actu unendlich ist, ist die Affirmation seiner selbst; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die absolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt wer-

*) Ethices P. I, Definit. VI, Explicat. p. 36.

den können: „Es ist die Negation der Negation." — Spinoza bringt hier auch zur Erläuterung geometrische Beispiele an für den Begriff der Unendlichkeit; in seinen operibus postumis kommt er z. B. auf eine Figur, als Bild dieser Unendlichkeit (auch vor seiner Ethik). Er hat zwei Kreise, die in einander liegen, aber nicht koncentrisch sind. Die Ebene zwischen beiden Kreisen kann nicht angegeben werden, ist nicht durch ein bestimmtes Verhältniß ausdrückbar, nicht kommensurabel; will ich sie determiniren, so muß ich in's Unendliche fortgehen, — eine unendliche Reihe. Das ist das Hinaus, es ist immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch ist dieses schlechte Unendliche fertig, beschränkt, — affirmativ, in jener Ebene gegenwärtig. Das Affirmative ist so Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatischen Regel. Der Raum zwischen beiden Kreisen ist ein vollendeter Raum, er ist wirklich, nicht ein einseitiger; und doch läßt sich in Zahlen die Bestimmung des Raums nicht genau angeben. Das Bestimmen erschöpft nicht den Raum selbst; und doch ist er gegenwärtig. Oder eine Linie, eine beschränkte Linie besteht aus unendlich vielen Punkten: und ist doch gegenwärtig, ist bestimmt.*) Das Unendliche soll als wirklich gegenwärtig vorgestellt werden. Der Begriff Ursach seiner selbst ist so wahrhafte Unendlichkeit. Sobald die Ursach ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, so ist Endlichkeit vorhanden; aber hier ist dieß Andere zugleich aufgehoben, es ist wieder sie selbst.

g. Siebente Definition. „Gott ist" also „das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit (essentiam) ausdrückt."**) Das Unendliche ist das Unbestimmte, unendlich, unbestimmt Viele; nachher kommen bei Spinoza nur zwei Attribute vor. —

*) *Ethices pag. 1; Epistol. XXIX, p. 526—532.*
**) Ethices P. I, Definit. VI, p. 35.

Die ganze spinozistische Philosophie ist in diesen Definitionen enthalten; dieß sind aber allgemeine Bestimmungen, und so im Ganzen formell. Das Mangelhafte ist, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen sind Voraussetzungen; Punkt, Linie werden vorausgesetzt. In der Philosophie soll der Inhalt als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so daß das Wort „Substanz" dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angiebt. Ein Anderes ist es, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sey. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht. Bei philosophischer Betrachtung ist dieß aber die Hauptsache. Das hat Spinoza nicht gethan. Er hat Definitionen aufgestellt, welche diese einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darstellen. Aber das Erforderliche wäre gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar ist nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin ist, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; so ist dieser erwiesen. Aber von dem ersten Inhalt ist aller andere abhängig (ἐξήρτηται bei Aristoteles). „Das Attribut ist das, was der Verstand von Gott denkt." Wo kommt der Verstand her (außer Gott), der solche Betrachtung macht? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt, sie entschließt sich nicht zu diesen Attributen.

2. Der weitere Fortgang, nach diesen Definitionen, sind nun Theoreme, Sätze. Er beweist vielerlei. Die Hauptsache ist nun, daß Spinoza aus diesen Begriffen erweist, daß nur Eine Substanz, Gott ist. Es ist einfacher Gang, sehr formelles Beweisen.

a. „Fünfte Proposition: Es kann nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder desselben Attributs geben." Dieß liegt schon in den Definitionen. Der Beweis ist

mühselige, unnütze Quälerei. „Wenn es mehrere" (Substanzen desselben Attributs) „gäbe, so müßten sie von einander unterschieden seyn, entweder aus der Verschiedenheit ihrer Attribute oder der Verschiedenheit ihrer Affektionen" (Moden). Denn α) eben die Attribute sind es, was der Verstand als das Wesen begreift; der Begriff dieses Attributs ist eben ein Wesen. „Sind sie durch ihre Attribute unterschieden, nun so wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Substanz desselben Attributs ist." Denn eben die Substanz ist das Wesen, Begriff dieses Attributs, in sich, nicht durch Anderes bestimmt. β) „Wären sie aber durch ihre Moden unterschieden, da die Substanz ihrer Natur nach früher ist (prior est natura) als ihre Affektionen: so kann sie, wenn von ihren Affektionen abstrahirt wird (depositis ergo affectionibus), und sie nun in sich, d. i. wahr betrachtet wird (in se, h. e. vere considerata), darnach nicht für unterschieden betrachtet werden (non poterit concipi ab alia distingui)." *)

b. „Achte Proposition: Jede (omnis) Substanz ist nothwendig unendlich. — Denn sonst müßte sie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; also gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was gegen die fünfte Proposition." **)

„Jedes Attribut muß für sich begriffen werden," — die Bestimmtheit, in sich reflektirt. — „Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz faßt als ihr Wesen ausmachend; also muß es durch sich gefaßt werden." Denn die Substanz ist, was durch sich selbst begriffen wird (siehe dritte Definition). — „Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Substanzen schließen; denn jedes ist für sich begriffen, ohne Uebergang zu einem anderen," ***) — nicht durch ein anderes begrenzt.

---

*) Ethices P. I, Propos. V, p. 37—38.
**) Ibidem, Propos. VIII, p. 38—39.
***) *Ibidem, Propos. X, et Schol. p.* 41—42.

c. „Die Substanz ist untheilbar. — α) Wenn die Theile die Natur der Substanz beibehielten, so würde es also mehrere Substanzen derselben Natur geben; was gegen die fünfte Proposition. β) Wenn nicht, so hört die unendliche Substanz auf zu seyn; was ungereimt." *)

d. „Vierzehnte Proposition: Außer Gott kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden. — Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig existirt: wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, so müßte sie durch ein Attribut Gottes erklärt" (begriffen) „werden." Folglich hätte die Substanz nicht ihre eigene Wesenheit, sondern die Gottes; folglich wäre es keine Substanz. Oder wenn sie doch Substanz seyn sollte, „so müßte es zwei Substanzen desselben Attributs geben können; was nach Proposition V ungereimt ist. — Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache (res extensa) und die denkende Sache (res cogitans)" nicht Substanzen, sondern „entweder Attribute Gottes sind, oder Affektionen seiner Attribute." **) — Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen.

„Funfzehnte Proposition: Was ist, ist in Gott; und kann nicht ohne Gott seyn oder begriffen werden." ***)

„Sechzehnte Proposition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann. — Gott ist also die Ursache von Allem." †) — Alles dieses ist schon in den Definitionen enthalten. Ist dieses zu Grunde gelegt, so folgt alles Jenes nothwendig. — Das Schwierigste bei'm Spinoza ist, in den Unterscheidungen, zu denen er kommt, in dem Be-

---

*) *Ethices P. I, Propos. XIII, p.* 45.

**) Ibidem, Propos. XIV, et Coroll. II, p. 46.

***) Ibidem, Propos. XV, p. 46.

†) Ibidem, Propos. XVI, et Coroll. I, p. 51.

stimmten, die Beziehung von diesem Bestimmten auf Gott zu fassen, so daß es noch erhalten würde.*)

Die Hauptsache ist diese, daß er sagt, Gott, die Substanz, bestehe aus unendlichen Attributen. Was nun diese Methode betrifft, so könnte man die unendlichen Attribute Gottes zunächst als unendlich viele verstehen. Das ist aber nicht; Spinoza erkennt und spricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Absolut unendlich," d. h. positiv nach Spinoza, — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in sich ist. Denken und Ausdehnung sind nun diese beiden Attribute, die er Gott beilegt: „Gott ist eine denkende Sache (res cogitans), weil alle einzelne Gedanken Modi sind, die Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Gott kommt also ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelne Gedanken in sich schließen, durch welches sie begriffen werden. — Gott ist eine ausgedehnte Sache (res extensa) aus denselben Gründen." **)

Wie diese zwei aus der Einen Substanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweist auch nicht, warum es nur zwei seyn können. Diese sind nun, wie bei Cartesius, das Denken und die Ausdehnung. Und er stellt sie so vor, daß jedes für sich die ganze Totalität ist: so daß Beide dasselbe enthalten, nur einmal in der Form des Denkens, das andere Mal in der Form der Ausdehnung. Der Verstand nun faßt diese Attribute auf, faßt sie als Totalitäten; sie sind die Formen, unter denen der Verstand Gott begreift. — Ausdehnung und Denken sind nun aber nicht in der Wahrheit, sondern nur äußerlicher Weise unterschieden; denn sie sind Ganze. Das Attribut ist nämlich das, was der Verstand faßt von der Essenz der Substanz; den Verstand aber rechnet Spinoza nur zu den Affektionen. ***) Beide Ausdrücke befassen schon an sich die ganze Essenz; ihr Unterschied

*) *Siehe Unten, S. 391 flg.*
**) Ethices P. II, Propos. I — II, p. 78 — 79.
***) *Ibidem, P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p. 62.*

fällt nur in den Verstand, der als Modus keine Wahrheit hat. — Daß aber nur Eine Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinoza's zu erschweren dienen.

Ueber's Verhältniß von Denken und Seyn sagt er: Es ist derselbe Inhalt, der das Eine Mal unter der Form des Denkens, und dann des Seyns ist. Jedes drückt dasselbe Wesen aus, nur in der Form, die der Verstand mit hineinbringt, die ihm zukommt; das Wesen ist Gott, beide sind dieselbe Totalität. Nämlich dieselbe Substanz, unter dem Attribut des Denkens, ist die intelligible Welt: unter dem Attribut der Ausdehnung aber, Natur; Natur und Denken, beide drücken dasselbe Wesen Gottes aus. Oder, wie er sagt, „die Ordnung, das System der natürlichen Dinge (ordo rerum) ist dasselbe als die Ordnung der Gedanken (idearum);“ *) — sie bestimmen sich nicht, sind unendlich: das Körperliche nicht den Gedanken, noch umgekehrt. Die denkende und die ausgedehnte Substanz sind nur dieselbe Substanz, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Prädikate begriffen wird; es ist ein und dasselbe System. „So z. B. der Cirkel, der in der Natur existirt, und die Idee des existirenden Cirkels, die auch in Gott ist, ist ein und dieselbe Sache“ (es ist ein und derselbe Inhalt), „die“ nur „durch verschiedene Attribute erklärt wird (explicatur). Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst welches es sey, betrachten: so werden wir einen und denselben Zusammenhang der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächste Ursache, und dieser wieder durch einen anderen, u. s. f. in's Unendliche; so daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zusammenhang der Ursachen, durch das Attribut des

*) *Ethices P. II, Propos. VII, p. 82.*

Gedankens allein erklären müssen: und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch nur unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müssen, — und dieß gilt auch von anderen Ursachen." *) Es ist Eine absolute Entwickelung der Substanz, die das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erscheint.

Dieß ist nun in dieser Redensweise aufgewärmt worden: An sich ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenen Formen. Aber es ist hier die Frage: Wie kommt der Verstand herbeigelaufen, daß er diese Formen auf die absolute Substanz anwendet? Und wo kommen diese beiden Formen her? — Es ist also hier gesetzt die Einheit des Seyns und des Denkens, und die des Seyns und der Ausdehnung; so daß das denkende Universum an sich ist die ganze absolute, göttliche Totalität, und das körperliche Universum ebenso dieselbe Totalität ist. Wir haben so zwei Totalitäten; an sich sind sie dasselbe, und die Unterschiede sind nur Attribute oder Bestimmungen des Verstandes. Dieß ist die allgemeine Vorstellung; die Attribute sind eben nichts an sich, keine Unterschiede an sich. — Höher sagen wir, daß die Natur und der Geist vernünftig ist; Vernunft ist nicht leeres Wort, sondern sich in sich entwickelnde Totalität.

An dieser nur Einen Substanz sind Denken und Ausdehnung nur Attribute. Daß nun Denken und Seyn an sich identisch sind, daraus hat man sogleich Atheismus ableiten wollen, indem das Geistige nicht vom Körperlichen verschieden, Gott also zur Natur herabgesetzt sey. Aber Spinoza setzt gar nicht Gott mit der Natur identisch, sondern das Denken. Gott aber ist eben die Einheit des Denkens und Seyns; Gott ist die Einheit selbst, nicht Eins von Beiden. Und in dieser Einheit ist die Beschränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natür-

*) *Ethices P. II, Propos. VII, Schol. p.* 82—83.

lichkeit untergegangen; nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde also sein System besser Akosmismus haben nennen können.

Ohne Gott kann also nichts seyn. Von Gott sagt Spinoza Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott ist die absolut freie Ursache, die durch nichts Anderes determinirt ist; denn er existirt allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur. Es giebt keine Ursache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirksamkeit ist aus den Gesetzen seiner Natur nothwendig und ewig; was aus seiner absoluten Natur, aus seinen Attributen folgt, ist ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zweien rechten sind." Sein Wesen ist seine absolute Macht; actu und potentia, Denken und Seyn, ist Eins. Gott habe nicht andere Gedanken, die er nicht habe erschaffen können. „Seine Essenz und seine Existenz sind dasselbe, — die Wahrheit." Es bleibt aber bei diesem Allgemeinen, Gott wird nicht durch Zwecke bestimmt; besondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden aufgehoben. *) — „Wille ist keine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; also wird er determinirt von einem anderen." **) — „Gott handelt nach keinen Endursachen (sub ratione boni). Die es behaupten, scheinen außer Gott etwas zu setzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in seinem Wirken sieht, gleichsam als einen Zweck. Wird dieß so gefaßt, so ist Gott nicht freie Ursache, sondern dem Fatum unterworfen. Ebenso unstatthaft ist es, Alles der Willkür, einem gleichgültigen Willen Gottes zu unterwerfen." ***) Er wird nur durch seine Natur determinirt. Die Wirksamkeit Gottes

*) Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I — II, et Schol., p. 51 — 54; *Propos. XX, et Coroll. I, p.* 55 — 56; *Propos. XXI, p.* 56 — 57.

**) Ibidem, Propos. XXXII, p. 63.

***) Ibidem, Propos. XXXIII, Schol. II, p. 67 — 68.

ist so seine Macht (potentia), und das ist die Nothwendigkeit. Er ist dann absolute Macht im Gegensatze der Weisheit, welche bestimmte Zwecke, und somit Beschränkungen setzt. Das ist nämlich als besonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza sagt, jede Bestimmung sey eine Negation. So ist es auch etwas Endliches, wenn Gott die Ursache der Welt ist; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott gesetzt.

„Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende (transiens) Ursache," *) d. i. äußerliche. — „Eine Sache, die zum Handeln bestimmt ist, ist, da Gott die Ursache, nothwendig so von Gott dazu bestimmt; — und die so bestimmt, kann sich nicht unbestimmt machen." **) — „In der Natur giebt es nichts Zufälliges." ***)

e. Uebergang des Spinoza zu den einzelnen Dingen, besonders zum Selbstbewußtseyn, Freiheit des Ich. Er giebt keinen Beweis aus dem Begriff der absoluten Substanz. Spinoza drückt sich über's Einzelne so aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beschränktheiten auf die Substanz ist, mehr als Festhalten des Einzelnen, — also Negativität. Die Attribute sind nicht für sich, sondern nur wie der Verstand die Substanz in ihren Unterschieden faßt. Das Dritte sind die Modi oder die Affektionen. Aller Unterschied der Dinge fällt allein in die Modos. Von diesen sagt Spinoza: In jedem Attribute sind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verstand und Wille (intellectus et voluntas). †) Das Einzelne als solches fällt in diese Modos; sie sind es, wodurch sich das, was einzeln genannt wird, unterscheidet. Es sind bloß Modifikationen; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist nichts an sich. Jede

*) Ethices P. I, Propos. XVIII, p. 54.
**) Ibidem, Propos. XXVI et XXVII, p. 59.
***) Ibidem, Propos. XXIX, p. 61.
†) *Ibidem, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p. 63.*

Modifikation, ist nur für uns, außer Gott; sie ist nicht an und für sich.

Dieses Letztere, die Modos, Affektionen, faßt Spinoza unter der natura naturata zusammen. „Die natura naturans ist Gott als freie Ursache betrachtet, insofern er in sich ist und durch sich selbst begriffen wird: oder solche Attribute der Substanz, welche die ewige und unendliche Wesenheit (essentiam) ausdrücken. Unter natura naturata verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und die ohne Gott weder seyn, noch begriffen werden können." *) Es folgt nichts aus Gott, sondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dieß sind nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die Haupt-Idee. Einige bestimmtere Formen sind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Moden, des Verstands, Willens, **) der Affekte, ***) Freude, Traurigkeit. †) Näher finden wir die Betrachtung des Bewußtseyns. Sein Fortgang ist nun höchst einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom mens an.

„Die Essenz des Menschen besteht (essentia hominis constituitur) aus Modifikationen der Attribute Gottes." Diese Modifikationen sind nur etwas in Beziehung auf unseren Verstand. „Wenn wir also sagen, der menschliche Geist percipirt dieses oder jenes: so heißt es nichts Anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Idee des menschlichen Geistes explicirt wird, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur

*) *Ethices P. I, Prop. XXIX, Schol., p.* 61 — 62.
**) *Ibidem, Propos. XXX — XXXII, p.* 62 — 63.
***) *Ibidem, P. III, Defin. III, p.* 132.
†) *Ibidem, Prop. XI, Schol., p.* 144.

insofern er die Idee des menschlichen Geistes konstituirt, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geist die Idee eines anderen Dinges hat: dann sagen wir, daß der menschliche Geist die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." *) Die Wahrheit ist das Adäquate. **) Wird der Inhalt in der Form des menschlichen Geistes gesetzt, so ist dieß Perception des Menschen, welche Modifikation Gottes ist; Alles, was wir als seyend unterscheiden, ist so nur Modus. Alles Besondere ist ein Auffassen durch den äußerlichen Verstand. — Bayle macht dieß lächerlich, folgert daraus, daß Gott als Türken modificirt, und als Oestreicher Krieg mit einander führen. ***)

„Was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich befindet (contingit), dieß muß vom menschlichen Geiste percipirt werden: oder von dieser Sache muß es im Geist nothwendig eine Idee geben. D. i. wenn das Objekt der Idee, die den menschlischen Geist ausmacht, der Körper ist: so kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiste percipirt wird." †)

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet er im menschlichen Bewußtseyn so: „Das Objekt" — besser das Objektive — „der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine besondere existirende Weise (certus modus) der Ausdehnung. — Sonst wären die Ideen von den Affektionen des Körpers nicht in Gott, insofern er unseren Geist konstituirt, sondern die Idee einer anderen Sache; so wären hiermit die Ideen der Affektionen unseres Körpers auch nicht in unserem Geiste." ††) Das Verwirrende, Spinoza's System aufzufassen, ist: $\alpha$) die absolute Identität des Denkens und

*) Ethices P. II, Propos. XI, Demonstr. et Coroll., p. 86—87.

**) *Ibidem, Defin. IV, p.* 77—78.

***) *Dictionnaire historique et critique (édition de* 1740, *T. IV*), *Article Spinosa, p.* 261, *Note N, No. IV.*

†) Ethices P. II, Propos. XII, p. 87—88.

††) Ibidem, Propos. XIII, p. 88.

Seyns; β) ihre absolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Essenz Gottes explicirt. Die Einheit des Körpers und des Bewußtseyns ist diese, daß sie Eine Substanz sind; als Einzelner, ein besonderer Modus der Existenz. Die Substanz ist die absolute Substanz: der Einzelne ein Modus derselben, der als Bewußtseyn das Vorstellen der Determinationen des Körpers ist, oder wie der Körper von äußeren Dingen afficirt wird. *) „Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affektionen des Körpers percipirt," **) — hat nur die Idee der Affektionen seines Körpers; diese Idee ist die Zusammensetzung, wie wir sogleich sehen werden. — „Die Ideen, es sey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die Dinge für ihre wirkende Ursache, sondern Gott selbst, insofern er ein Denkendes ist." ***) „Mit der Ausdehnung ist Denken unzertrennlich verknüpft; so muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen." †) Hier sehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Absoluten nichts unterschieden, ist nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit selbst, bestimmt Spinoza so, daß das Individuum darin bestehe: „Wenn einige Körper" — Determinationen sind Negationen —, „derselben oder verschiedener Größe, so eingeschränkt" (oder bemeistert) „werden, daß sie einander aufliegen (invicem incumbant), oder wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, daß sie ihre Bewegungen sich gegenseitig auf irgend eine Weise mittheilen: so sagen wir, daß jene Körper mit einander vereint sind, und alle zusammen Einen Körper

---

*) *Ethices P. II, Prop. XIII, Schol., p. 89; et Prop. XIV, p. 95.*

**) Ibidem, Propos. XXIII, p. 102: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

***) Ibidem, Propos. V, p. 80 — 81.

†) *Buhle: Geschichte der neueren Philos., Band III, Abth.* 2, *S.* 524.

oder Individuum ausmachen, das sich von den übrigen durch diese Union von Körpern unterscheidet." *)

Hier sind wir an der Grenze des spinozistischen Systems; hier erscheint uns sein Mangel. Die Individuation, das Eins ist eine bloße Zusammensetzung, das Gegentheil des Ichts (Selbheit) des Böhme: **) nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbstbewußtseyn. — Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der anderen Seite, nämlich dem Verstande, so fällt das Unterscheiden überhaupt in ihn, ist nicht deducirt, findet sich eben so. So „gehört," wie wir schon sahen, „der wirkliche Verstand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur naturante. — Denn unter dem Verstand, wie für sich bekannt ist, verstehen wir nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Weise des Denkens: einen Modus, der von anderen Modis, als der Begierde, Liebe u. s. f. unterschieden ist, und deswegen durch das absolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Wesenheit (essentiam) des Denkens ausdrückt; so daß er für sich nicht seyn, noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens," ***) — Wille, Begierde u. s. f. — Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der starren Substanz wäre. Es ist das Bedürfniß, Gott als das Wesen der Wesen, als allgemeine Substanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterschiede zu erhalten.

Also der Verstand ist ein Modus. Ferner sagt er: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menschlichen Geistes (mentis humanae) konstituirt, ist nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen" (individuellen) „Dinges, das actu existirt;" †) — nicht

*) Ethices P. II, Definit., p. 92.
**) *Vergl. Oben, S.* 315—317.
***) Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62—63.
†) Ibidem, P. II, Propos. XI, p. 86.

eines unendlichen. „Die Essenz des Menschen schließt keine nothwendige Existenz in sich; d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Mensch ebenso gut seyn, als nicht seyn.“ *) Das menschliche Bewußtseyn ist ein Modus, — nicht Attribut, gehört nicht zum Wesen, — und zwar ein Modus des Attributs des Denkens. **) Dieser Modus, von der Seite der Ausdehnung angesehen, ist ein einzelner Körper, als individuell, d. h. als zusammengesetzt aus vielen. Beides ist Eine Identität. Aber weder der Körper ist Ursache für das Bewußtseyn, noch dieses für den Körper, sondern die endliche Ursache hier ist nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird vom Körper, Vorstellung von Vorstellung bestimmt. ***) Alles, was im Bewußtseyn ist, ist auch in der Ausdehnung (Körper): was in der Ausdehnung, auch im Bewußtseyn. „Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. — Denn alle Modi des Denkens haben Gott, insofern er eine res cogitans, und nicht insofern er durch ein anderes Attribut explicirt wird, zur Ursache. Was also den Geist zum Denken determinirt, ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung. Bewegung und Ruhe des Körpers müssen von einem anderen Körper herkommen.“ †) —

Buhle legt dem Spinoza beschränkte Vorstellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was sie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und sie wird es nicht gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr

*) Ethices P. II, Axiom. I, p. 78.
**) *Ibidem, Prop. XI, Demonstr., p. 86—87; Prop. X, p. 85.*
***) *Ibidem, Propos. VI, p. 81.*
†) Ibidem, P. III, Propos. II, p. 133—134.

werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter anderen einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daseyn sich erhalten kann," — in der Unendlichkeit: kann nicht aus sich begriffen werden.

„Der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form" (modus) „eines Begriffes" (ideae) „aus, wie der Begriff selbst eine bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff und der Begriff von diesem Begriff sind ganz und gar Ein und dasselbe ens, welches nur unter verschiedenen Attributen betrachtet wird."

„Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem ein und dasselbe Ding ist: so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung des Körpers, und die Entschlüsse des Willens ebenso Bestimmungen des Körpers."

„Die einzelnen Dinge entspringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" Weise — zugleich und einmal —, „nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise. Sie entspringen bloß auseinander, indem sie sich gegenseitig erzeugen und zerstören: und in ihrem *ewigen* Daseyn aber unwandelbar verharren."

„Alle einzelnen Dinge setzen sich gegenseitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; sie sind in Einem schlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise da und beisammen." *) —

*) Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. III, Abth. 2, S. 525 — 528.

Spinoza steigt von dem Allgemeinen der Substanz herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (modificatio). Er hat alle drei Momente, oder sie sind ihm wesentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder er ist nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseyns. Dieser Mangel, die Vertilgung des Moments des Selbstbewußtseyns im Wesen, ist es, was von Einer Seite so sehr gegen das spinozistische System empört, weil es das Fürsichseyn des menschlichen Bewußtseyns, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraktion des Fürsichseyns, aufhob, und dadurch Gott, von der Natur und dem menschlichen Bewußtseyn unterschieden, nämlich an sich, im Absoluten: anderen Theils aber das philosophisch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an sich erkannt ist. Das Denken ist das absolut Abstrakte, eben dadurch ist es das absolut Negative; es ist so in Wahrheit, aber so ist es nicht gesetzt als das absolut Negative.

Das Unterscheiden fällt außer dem absoluten Wesen, auch in neuen Zeiten. „Das Absolute," sagt man, „so angesehen, von dieser Seite;" — die Seiten fallen also außer ihm. Auch ist es Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an sich zu betrachten. Dieser Mangel erscheint nun so, daß das Negative die Nothwendigkeit ist, in Ansehung der Unterschiedenen; der Begriff, an sich negativ, ist das Negative seiner Einheit, seine Entzweiung. So wird aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entzweite, Entgegengesetzte selbst erkannt; eben diese Nothwendigkeit findet sich nicht bei Spinoza. Absolute Substanz, Attribut und Modus, dieß läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt sie als vorhandene auf, ohne daß die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Besonders ist dann in Ansehung der Attribute keine Nothwen-

digkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung sind. Spinoza nimmt sie als vorgefundene auf, wie angeführt; die Substanz habe unendliche Attribute. Unendlich viele? — „Die Idee des Körpers schließe nur diese Beiden in sich, noch drücke sie andere aus. Ihr vorgestellter Körper wird unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee selbst ist modus cogitandi." *) Wir sehen Beides vorgefunden.

Spinoza hat in dem Unendlichen näher den Begriff des Begriffes bezeichnet, als sonst wo. Das Unendliche ist ihm nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die sinnliche Unendlichkeit, sondern die absolute Unendlichkeit, das Positive, das eine absolute Vielheit, hier, gegenwärtig in sich vollendet hat. Z. B. die Linie besteht aus unendlich vielen Punkten; sie ist unendlich, — sie, eine begrenzte Linie ist, positiv, hier, ohne Jenseits gegenwärtig. Das Jenseits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet sind, ist in ihr vollendet; es ist zurückgerufen in die Einheit. Ebenso haben auch seine Definitionen das Unendliche an ihnen, z. B. „die Ursache seiner selbst," als „das, dessen Begriff die Existenz in sich schließt." Begriff und Existenz sind Eins das Jenseits des Anderen; aber Ursache seiner selbst, dieß Einschließen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit. Oder: „Die Substanz ist, was in sich ist, und aus sich begriffen wird;" das ist dasselbe. Begriff und Existenz sind in Einheit; es ist in sich, hat auch seinen Begriff in sich selbst: sein Begriff ist sein Seyn, und sein Seyn sein Begriff. Dieß ist die wahrhafte Unendlichkeit; sie ist so vorhanden. Aber Spinoza hat kein Bewußtseyn darüber, hat diesen Begriff nicht erkannt als absoluten Begriff, nicht so als Moment des Wesens selbst ausgesprochen; sondern er fällt außerhalb des Wesens, in das Denken vom Wesen.

So ist dieser Begriff als das Erkennen vom Wesen vor-

---

*) Epistol. LXVI, p. 673.

handen; er fällt in das philosophische Subjekt; und dieß stellt sich als die eigenthümliche Methode der spinozistischen Philosophie dar. Sie ist nämlich die demonstrative; schon Descartes ging davon aus, daß die philosophischen Sätze so mathematisch behandelt und bewiesen werden müssen, — eben solche Evidenz haben müssen, wie das Mathematische. — Es ist natürlich, daß das selbstständige wiederaufwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen, an der sie ein so glänzendes Beispiel sah; allein darin ist die Natur dieses Wissens und der Gegenstand desselben völlig verkannt, mathematisches Erkennen und Methode ist bloß formelles Erkennen und ganz und gar unpassend für Philosophie. Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seyenden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene. Von dieser demonstrativen Manier haben wir schon Beispiele gesehen: $\alpha$) Er fängt mit einer Reihe von Definitionen an, Ursache seiner selbst, Endliches, Substanz, Attribut, Modus u. s. f., — wie in der Mathematik, z. B. in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. s. f., — ohne die Nothwendigkeit dieser einzelnen Bestimmungen zu erweisen; $\beta$) ferner mit Axiomen. „Was ist, ist entweder in sich, oder in einem Anderen." *) $\alpha\alpha$) Die Bestimmungen „in sich" oder „in einem Anderen" sind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: $\beta\beta$) diese Disjunktion eben so nicht, sondern angenommen u. s. f. $\gamma$) Die Propositionen haben, als Sätze, ein Subjekt und Prädikat, die ungleiche. Wenn das Prädikat vom Subjekt erwiesen, ihm nothwendig verknüpft ist: so bleibt die Ungleichheit, daß Eins sich als Allgemeines zum Anderen als Besonderen verhält; also wenn auch die Beziehung, Verknüpfung erwiesen, so ist zugleich auch Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propositionen von einem Ganzen, hilft sich

*) *Ethices P. I, Axiom. I, p. 36.*

damit, daß sie Sätze auch umgekehrt erweist, und ihnen so diese Bestimmtheit nimmt, indem sie jedem Theile beide giebt: αα) wahrhafte Propositionen können als Definitionen angesehen werden; ββ) die Umkehrung ist der Beweis des Sprachgebrauchs.

Allein dieß Hülfsmittel kann die Philosophie nicht eigentlich gebrauchen, da das Subjekt, von dem sie etwas erweist, selbst nur der Begriff ist oder das Allgemeine, die Form des Satzes daher ganz überflüssig, und daher schief ist. Was die Form des Subjekts hat, ist in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine (den Inhalt des Satzes). Das Seyende hat die Bedeutung der Vorstellung, — das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, wovon wir eine begriffslose Vorstellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff ist dieses Vorgestellte, d. h. daß der Name der rechte sey, — Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verstehen; das hat keine philosophische Bedeutung. Ist aber der Satz nicht ein solcher, sondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädikat nicht der Begriff, sondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädikat des Subjekts: so sind solche Sätze eigentlich nicht philosophisch, z. B. daß die Substanz Eine und nicht mehrere ist, sondern eben nur das, worin Substanz und Einheit dasselbe ist. Oder diese Einheit ist es dann eben, die in den Beweis fällt, der die Einheit beider Momente aufzuzeigen hat; sie ist der Begriff, das Wesen. Weil dieß im Satze enthalten, so muß er aus einem vorhergehenden herbeigeholt werden; so sehen wir das gewöhnliche Beweisen irgendwoher den Mittelbegriff, die Beziehung nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Es sieht dann aus, als ob der Satz die Hauptsache, die Wahrheit wäre. Wir müssen fragen, ob dieser Satz wahr ist; im Beweisen wird nur der Grund anderswo gesucht.

Sind aber in eigentlich sogenannten Sätzen Subjekt und Prädikat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere

Allgemeines: so ist ihre Beziehung das Wesentliche, der Grund, worin sie Eins sind. Der Beweis hat α) die schiefe Stellung, als ob jenes Subjekt an sich wäre. Sie selbst sind im Grunde aufgelöst, Moment: im Urtheil „Gott ist Einer“ ist das Subjekt selbst allgemein, jenes Subjekt löst sich in der Einheit auf. β) Es liegt die schiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis anderswoher geholt, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz nicht durch sich selbst begriffen wird; er ist gleichsam Nebensache. Das Resultat als Satz soll die Wahrheit seyn, ist aber nur das Erkennen. γ) Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt außer dem Satze, der die Wahrheit seyn soll.

Dieß negative selbstbewußte Moment ist es, — die Bewegung des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft, — das diesem Inhalte fehlt, und äußerlich an ihm ist, in das Selbstbewußtseyn fällt. Oder der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbstbewußte Gedanken, Begriffe; der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstraktes Selbstbewußtseyn, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist, nicht die Bedeutung von Ich. — Daher ist es, wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man muß überzeugt seyn, aber man begreift die Sache nicht. Es ist eine starre Nothwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewußtseyns fehlt; das Ich verschwindet, giebt sich ganz darin auf, zehrt sich auf, wie Spinoza selbst sich darin aufgezehrt hat und an der Schwindsucht gestorben ist.

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu sprechen; eine Hauptsache ist das Fassen des Ethischen. Sein Hauptwerk heißt Ethik; ein Theil handelt von der Sittlichkeit, Moralität. (Er fängt von Sätzen über Gott an; dann behandelt er nicht die Natur, wie Cartesius, sondern geht gleich zum Menschen und zum Ethischen über.) Das Princip derselben ist kein anderes, als daß der endliche Geist darin seine Wahrheit

habe, also moralisch sey; sofern er sein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, sofern er die wahrhafte Idee hat: und diese ist allein die Erkenntniß Gottes. Man kann so sagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem sie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben.

Er spricht von den Affekten. Verstand und Wille sind modi, endliche. — „Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menschen die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen sie determinirt werden." *) „Willensbestimmung (volitio) und Idee ist ein und dasselbe." **) — „Jedes Ding strebt, sein Daseyn zu erhalten. Dieß Streben ist die Existenz selbst; es drückt nur eine unbestimmte Zeit aus." ***) „Dieses Bestreben, auf Geist und Körper zugleich bezogen, ist appetitus." †) — „Der Affekt ist eine verworrene Idee; der Affekt ist daher um so mehr in unserer Gewalt, je genauer wir ihn kennen." ††) — Der Einfluß der Affekte, als verworrener und beschränkter (inadäquater) Ideen, auf das menschliche Handeln macht die menschliche Knechtschaft aus; †††) der leidenschaftlichen Affekte sind die hauptsächlichsten Freude und Traurigkeit. [1]) Im Leiden und in der Unfreiheit sind wir, insofern wir uns als Theil verhalten. [2])

„Unsere Glückseligkeit und Freiheit besteht in einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott;" [3]) „sie folgt aus der

---

*) *Ethices P. I, Appendix, p. 69; P. III, Propositio II, Schol., p. 136.*

**) *Ibidem, P. II, Propos. XLIX, Coroll., p. 123.*

***) *Ibidem, P. III, Propos. VI — VIII, p. 139 — 140.*

†) *Ibidem, Propos. IX, Schol., p. 140.*

††) *Ibidem, P. V, Propos. III, et Coroll., p. 272 — 273; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S. 553.*

†††) *Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199.*

[1]) *Ibidem, P. III, Propos. XI, Schol., p. 141 — 142.*

[2]) *Ibidem, P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, Schol., p. 138.*

[3]) *Ibidem, P. V, Propos. XXXVI, Schol., p. 293.*

Natur des Geistes, insofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird." *) — „Je mehr der Mensch Gottes Wesen erkennt und Gott liebt, desto weniger leidet er von bösen Affekten und desto geringer ist seine Furcht vor dem Tode." **) — Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweise, Alles sub specie aeterni zu denken, in absolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. Der Mensch soll Alles auf Gott zurückführen, Gott ist Eines in Allem; so ist der Spinozismus Akosmismus. Es giebt keine reinere und erhabenere Moral, als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke. „Der Geist kann machen, daß er alle Affektionen des Körpers oder Vorstellungen von Dingen auf Gott zurückführt;" ***) denn „was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn oder gefaßt werden." †) — „Insofern der Geist alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine desto größere Macht hat er über seine Affekte," ††) die willkürlich und zufällig. Dieß ist die Rückkehr des Geistes zu Gott; und dieß ist die menschliche Freiheit. „Alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr." †††)

Es giebt dreierlei Erkenntnißweisen: „1) aus Einzelnem durch die Sinne, verstümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorstellungen, Erinnerungen, — Meinung und Imagination; 2) allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge; 3) scientia intuitiva kommt von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge." [1]) — „Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällig, sondern

---

*) *Ethices P. V, Propos. XXXVII, Demonstr., p. 294.*
**) *Ibidem, Propos. XXXVIII, et Schol., p. 294—295.*
***) Ibidem, Propos. XIV, p. 280.
†) *Ibidem, P. I, Propos. XV, p. 46.*
††) Ibidem, P. V, Propos. VI, p. 275.
†††) Ibidem, P. II, Propos. XXXII, p. 107.
[1]) Ibidem, Propos. XL, Schol. II, p. 113—114.

als nothwendige zu betrachten, sub specie aeterni. Denn die Nothwendigkeit der Dinge ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst." *) — „Jede Idee eines einzelnen Dinges schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes nothwendig in sich. Denn die einzelnen Dinge sind Modi eines Attributs Gottes; also müssen sie seine ewige Essenz in sich schließen." **) Nur die ewige Essenz Gottes ist; der Geist hat keine Freiheit, weil er Modus ist, determinirt von anderem.

„Aus der dritten Weise des Erkennens entspringt die Ruhe des Geistes; das höchste Gut des Geistes ist Gott zu erkennen, und dieses ist seine höchste Tugend." ***) Zweck. „Unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Gestalt der Ewigkeit erkennt, hat insofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird." †) Dieß ist nun nicht philosophische Erkenntniß; es ist nur Wissen von einem Wahrhaften. „Und aus diesem Erkennen entsteht nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn es entsteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Ursache, d. i. Gottes, — d. i. die intellektuelle Liebe Gottes." ††) — „Gott selbst liebt sich mit einer unendlichen, intellektuellen Liebe." †††) Denn Gott kann sich nur zum Zweck und zur Ursache haben; und die Bestimmung des subjektiven Geistes ist, sich auf ihn zu richten. — Es ist dieß so die höchste, aber auch allgemeine Moral.

Im 36. Briefe spricht er über das Böse. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem sey auch Urheber des Bösen, selbst böse: in dieser Identität sey Alles eins, gut und böse an sich dasselbe, in Gottes Substanz dieser Unterschied

*) Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117—118.
**) Ibidem, Propos. XLV, p. 119.
***) Ibidem, P. V, Propos. XXVII, p. 287—288.
†) Ibidem, Propos. XXX, p. 289.
††) *Ibidem, Propos. XXXII, Coroll., p. 291.*
†††) *Ibidem, Propos. XXXV, p. 292.*

verschwunden. Spinoza sagt: „Ich statuire, daß Gott absolut und wahrhaft“ (als Ursache seiner selbst) „die Ursache von Allem ist, was eine Essenz“ (d. h. positive Realität) „in sich schließt;“ affirmativ ist, „es mag seyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirst beweisen können, daß das Böse, der Irrthum, das Laster u. s. f. etwas sey, was eine Essenz ausdrückt: so will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laster, des Bösen, des Irrthums u. s. f. sey. Aber ich habe sonst hinreichend gezeigt, daß die Form des Bösen nicht in etwas, was eine Essenz ausdrückt, bestehen, und daher nicht gesagt werden könne, daß Gott dessen Ursache sey.“ Das Böse ist nur Negation, Privation, Beschränkung, Endlichkeit, Modus, — nichts an sich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, insofern er etwas Positives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Orest hat dieselbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieselbe Absicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt“ u. s. f. Das Affirmative ist Wille, Vorstellung, Handlung Nero's. „Worin besteht also des Nero Lasterthat? In nichts Anderem, als daß er sich undankbar, unbarmherzig und ungehorsam bewiesen. Es ist aber gewiß, daß alles dieß keine Essenz ausdrücke, und also Gott nicht Ursache, obgleich die Ursache der Handlung und der Absicht Nero's war.“ *) Das ist Positives, aber das macht nicht das Verbrechen als solches; das Negative (Unbarmherzigkeit u. s. w.) macht die Handlung zum Verbrechen.

Böses und dergleichen ist nur Privatives. „Wir wissen, was ist, in sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf etwas Anderes, schließt eine Vollkommenheit ein, die sich in einer Sache so weit ausdehnt, als sich die Essenz der Sache ausdehnt; denn die Essenz ist nichts Anderes.“ **) „Weil nun Gott die Sachen nicht abstrakt betrachtet, noch allgemeine Definitionen“ (was die

---

*) Epistol. XXXVI, p. 581 — 582.
**) Epistol. XXXII, p. 541.

Sache seyn soll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verstand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: so folgt offenbar, daß eine solche Privation ganz allein nur in Rücksicht (respectu) auf unseren Verstand, nicht aber in Rücksicht Gottes statt findet;" *) denn Gott ist schlechthin real. Dieß ist wohl gut gesagt, aber nicht befriedigend. Also Gott und die Rücksicht auf unseren Verstand sind verschieden. Wo ist ihre Einheit? Wie diese zu fassen?

Gegen die spinozistische allgemeine Substanz empört sich die Vorstellung der Freiheit des Subjekts; denn daß ich Subjekt, Geist bin u. s. f., — das Bestimmte ist nach Spinoza alles nur Modifikation. Dieß ist das Empörende, was das spinozistische System in sich hat, und was den Unwillen gegen dasselbe hervorbringt; denn der Mensch hat das Bewußtseyn der Freiheit, des Geistigen, was das Negative des Körperlichen ist, und daß er erst in dem Entgegengesetzten des Körperlichen ist, was er wahrhaft ist. Daran hat die Theologie und der gesunde Menschensinn festgehalten; und diese Form des Gegensatzes ist zunächst die, daß man sagt, das Freie ist wirklich, das Böse existirt. Aber als Modifikation ist es nicht erklärt; denn das Moment der Negativität ist das, was in dieser Einen starren Substantialität fehlt und mangelt. Die Art des Gegensatzes ist also die, daß man sagt, der Geist als sich unterscheidend vom Körperlichen ist substantiell, wirklich, ist, ist nicht bloß Negation: ebenso die Freiheit, sie ist nicht bloß Privatives. Diese Wirklichkeit hält man nun dem Spinozismus gegenüber; dieß ist im formellen Gedanken richtig. Diese Wirklichkeit beruht nun einer Seits auf dem Gefühl; aber das Weitere ist, daß die Idee in ihr wesentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, das Princip der Freiheit, und so das Princip der Geistigkeit in sich hat. Einer Seits ist der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der

*) Epistol. XXXII, p. 513.

Wirklichkeit nicht entsprechend; anderer Seits ist er aber auf höhere Weise zu fassen, und zwar so, daß die spinozistische Substanz nur die Idee ganz abstrakt ist, nicht in ihrer Lebendigkeit. — Ich könnte noch viele besondere Sätze aus Spinoza anführen; sie sind aber sehr formell, und immer die Wiederholung Eines und desselben. Es fehlt die unendliche Form, die Geistigkeit, Freiheit. Schon früher *) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno versucht haben, ein System der Form aufzustellen, die sich zum Universum organisirende Eine Substanz zu fassen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Man sagt, der Spinozismus ist Atheismus. Dieß ist in einer Rücksicht richtig, indem Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterscheidet, indem er sagt: Gott ist die Natur, die Welt, der menschliche Geist, — das Individuum ist Gott explicirt in besonderer Weise. Man kann also sagen, es ist Atheismus; und man sagt dieß, insofern er Gott nicht unterscheidet von dem Endlichen. Es ist schon bemerkt, daß allerdings die spinozistische Substanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu fassen ist als der Geist. Will man ihn aber Atheismus nennen, nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dieß ungeschickt; man könnte ihn vielmehr ebenso gut einen Akosmisten nennen. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dieß ist in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es ist also nichts in endlicher Wirklichkeit, diese hat keine Wahrheit; nach Spinoza ist, was ist, allein Gott. Der Spinozismus ist so weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu seyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geist gefaßt wird, ist er es. Aber so sind auch viele Theologen Atheisten, die Gott nur das allmächtige, höchste

*) *Oben*, S. 197 — 198; 235 — 244.

Wesen u. s. f. nennen; die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten lassen; und diese sind noch ärger.

„Ob nun gleich die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche sie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und" ebenso die Werke „der Bösen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen," — einzelnen, persönlichen Interessen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Rathschlüssen nothwendig hervorgehet und fortwährend von Gott abhängt: so sind sie doch nicht dem Grade nach, sondern der Essenz nach von einander unterschieden; wie eine Maus, ein Engel, wie Traurigkeit und Freude von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit seyn," *) — sie sind verschieden der Essenz nach.

Richtig ist der Vorwurf, daß Spinoza's Philosophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, daß alles Sinnliche nur Beschränkung, und nur Eine wahrhafte Substanz ist, und daß darin die Freiheit des Menschen besteht, sich zu richten auf die Eine Substanz, und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als konkret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Substantielles. Ein anderer Mangel der Form nach ist früher schon angegeben.

Die Negation und die Privation sind von der Substanz verschieden; denn Spinoza nimmt die einzelnen Bestimmungen

*) Epistol. XXXVI, p. 582.

auch nur auf, und deducirt sie nicht aus der Substanz. Das Negative ist α) als Nichts vorhanden (im Absoluten ist kein Modus); die Philosophie betrachtet es sub specie aeternitatis, d. h. wahr, in se, in der Substanz: d. h. da ist es gar nicht, nur sein Auflösen, nur seine Rückkehr, nicht seine Bewegung, Werden und Seyn. β) Das Negative ist eben als verschwindendes Moment, nicht an sich, nur als einzelnes Selbstbewußtseyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'sche Separator.*) Das Selbstbewußtseyn ist nur aus diesem Ocean geboren, triefend von diesem Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichseyn ist durchbohrt, — es fehlt das Feuer. (Das reine Denken Spinoza's ist nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, sondern das zugleich mit dem absoluten Gegensatze des Begriffs und Seyns bekannt ist.)

Dieser Mangel ist zu ersetzen, er ist das Moment des Selbstbewußtseyns: α) als Bewußtseyn, für welches etwas Anderes ist, — Wirklichkeit; β) Fürsichseyn. Er hat diese zwei Seiten: α) die gegenständliche, daß das absolute Wesen an ihm die Weise eines Gegenstands für das Bewußtseyn erhält, oder das Seyende als solches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur gegenständlichen Wirklichkeit als absolutes Moment des Absoluten selbst erhoben wird; β) das Selbstbewußtseyn, Einzelnheit, Fürsichseyn. Wie vorher fällt jenes dem Engländer, dieß dem Deutschen, Leibnitz, zu, — jenem nicht als Moment, Leibnitz nicht als absoluter Begriff; jener Engländer ist John Locke. Dieses Besondere sehen wir bei Locke und Leibnitz hervortreten und geltend gemacht. — Wie nun Spinoza diese Vorstellungen nur betrachtet, und ihr Höchstes ist, daß sie in der Einen Substanz untergehen, so untersucht nun Locke die Entstehung dieser Vorstellungen. Leibnitz dagegen stellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene

---

*) *Vergl. Oben*, *S.* 315 — 317.

Monaden Eine Monade zu ihrem Grundwesen haben. Beide sind also im Gegensatze zu den genannten Einseitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

## 3. Malebranche.

Spinozismus ist Vollendung des Cartesianismus. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite steht und auch eine vollendete Entwickelung der cartesianischen Philosophie ist, ist die Form, in der Malebranche diese Philosophie vorgestellt hat; es ist Spinozismus in anderer, frommer, theologischer Form. Um dieser Form willen hat seine Philosophie nicht den Widerspruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche ist darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche ist 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachsenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war schüchtern, und liebte die Einsamkeit; in seinem 22. Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geistlicher Orden, ein, und widmete sich den Wissenschaften. Zufällig bekam er, bei'm Vorbeigehen vor einem Buchladen, Cartesius' Werk De homine zu sehen; er las es, und es interessirte ihn so, daß er Herzklopfen bei'm Lesen bekam, und fortzulesen aufhören mußte. Dieß entschied; es erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er war ein Mann vom edelsten, sanftesten Charakter, und der reinsten, unwandelbarsten Frömmigkeit. Er starb zu Paris 1715, im 77. Jahre seines Alters. *)

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon ist ganz metaphysisch, der größere Theil jedoch ganz empirisch; er handelt z. B. logisch, psychologisch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungs-

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S.* 430—431.

kraft; dem Verstande.*) Das Wichtigste ist seine Vorstellung von dem Ursprung unserer Erkenntniß.

Er sagte: „Das Wesen der Seele ist im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, sind Modifikationen des Denkens."**) Er fängt mit Zweien an, es ist absolute Kluft zwischen beiden. Er führte in's Besondere die cartesianische Idee von der Assistenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke ist, daß „die Seele ihre Vorstellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann." Denn sobald Ich und das Ding schlechthin selbstständig gegen einander sind, und keine Gemeinschaftlichkeit haben: so können sie ja nicht in Beziehung zu einander treten; sie können also nicht für einander seyn. „Die Körper sind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerstören."***) Wie kommt Denken und Ausgedehntes zusammen? Dieß ist immer ein Hauptpunkt. Wie kommt das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geist, da es das Gegentheil ist von dem Einfachen, das Außereinander? „Die Seele kann die Ideen" aber ferner „auch nicht aus sich selbst erzeugen;" †) „noch können sie angeboren seyn;" ††) „Augustin sagt," „„Sprecht nicht, daß Ihr selbst Euer eigenes Licht seyd."" †††)

Das Resultat ist dann aber, daß wir alle äußerlichen Dinge nur in Gott erkennen: „Daß wir alle Dinge in Gott sehen," — Gott selber der Zusammenhang zwischen uns und ihnen ist; er ist Einheit der Dinge und des Denkens. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erschaffen hat. Gott ist durch

*) *Livres I — III.*

**) *De la recherche de la vérité (Paris, 1736), T. II, Livre III, Part. I, Chap. 1, p. 4 — 6; T. I, L. I, Ch. 1, p. 6 — 7.*

***) *Ibidem, T. II, L. III, P. II, Ch. 2, p. 66 — 68.*

†) *Ibidem, Chap. 3, p. 72.*

††) *Ibidem, Chap. 4, p. 84.*

†††) *Ibidem, Chap. 5, p. 92.*

seine Allgegenwart auf's Innigste mit den Geistern vereinigt. Gott ist so der Ort der Geister," das Allgemeine des Geistes, „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper ist. Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm ist," die Körper, „insofern er die erschaffenen Wesen darstellt" (sich vorstellt), „weil dieß Alles geistig, intellektuell und der Seele gegenwärtig ist." *) In Gott sind die Dinge intellektuell, geistig, und wir sind auch intellektuell; wir schauen daher die Dinge in Gott an, wie sie in ihm als intellektuell sind. — Analysirt man dieß weiter, so ist es vom Spinozismus nicht unterschieden. Malebranche läßt popularer Weise die Seele und die Dinge auch als selbstständige bestehen. Dieses verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage weiter festhält. „Gott ist allgegenwärtig;" entwickelt man Allgegenwart, so geht das auf Spinozismus; und doch sprechen die Theologen dann gegen das Identitätssystem.

Zu bemerken ist ferner, daß Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Wesentlichen macht. α. Das Allgemeine ist vor dem Besonderen. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen; sie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die sie vom Unendlichen hat. Diese Idee muß daher vorausgehen;" das Allgemeine ist das Erste. „Das Allgemeine ist nicht eine verworrene Vorstellung; es ist nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." **) Bei Locke ist das Einzelne das Erste, woraus das Allgemeine gebildet wird; bei Malebranche ist das Allgemeine die erste Idee im Menschen. „Wenn wir an etwas Besonderes denken wollen, so denken wir vorher an das Allgemeine;" es ist die Grundlage des Besonderen, wie bei den Dingen der Raum. Alles Essentiale ist vor unseren beson-

*) *De la recherche de la vérité*, T. II, *Livre III*, *Part. II*, *Chap.* 6, *p.* 95 — 96.

**) Ibidem, p. 101 — 102.

deren Vorstellungen, und dieses Essentiale ist das Erste. „Alle Wesen" (Essenzen) „sind vor unserer Vorstellung; dieß können sie nicht seyn, als nur, weil Gott im Geiste gegenwärtig ist: er ist der, der alle Dinge in der Einfachheit seiner Natur enthält. — Es scheint, daß der Geist nicht fähig wäre, sich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzustellen, wenn er nicht alle Dinge sähe in Eines eingeschlossen." Das Allgemeine ist an und für sich, entsteht nicht durch das Besondere. „Da jede existirende Sache ein Einzelnes ist, so kann man nicht sagen, daß man etwas Erschaffenes sehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen sieht." *)

β. Wir sehen dieß Allgemeine durch Gott, den Ort der Geister; da schreien die Theologen über Pantheismus. „Man kann keine Rechenschaft geben, wie der Geist abstrakte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart dessen, der den Geist erhellen kann auf unendliche Weise," — der das Allgemeine an und für sich ist. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott," vom Allgemeinsten. „Wir können sie nur haben durch die Union mit ihm; denn diese Idee ist nicht ein Erschaffenes," ist an und für sich. Es ist, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine ist Gott, und sofern es bestimmt ist, ist es das Besondere; dieß Besondere sehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren schon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangesehen, ob es endlich oder unendlich ist. Um ein Endliches zu erkennen, müssen wir das Unendliche einschränken; dieses muß also vorangehen. Also erkennt der Geist Alles im Unendlichen; es fehlt so viel, daß dieses eine verworrene Vorstellung vieler besonderer Dinge sey, daß vielmehr alle besonderen Vorstellungen nur Participationen sind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenso wie

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100—101.

Gott sein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Kreaturen, sondern" im Gegentheil „alle Kreaturen nur durch ihn bestehen." *) So ist das Endliche nicht das Erste: so hat nicht das Unendliche sein Daseyn von den endlichen Dingen; das Unendliche ist das prius, welches vorausgehen muß, wenn wir etwas Besonderes denken sollen.

γ. Richtung der Seele zu Gott. Er sagt ebenso, wie Spinoza nach seiner ethischen Seite gesagt hat. „Es ist unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als sich selbst (die heilige Schrift läßt uns nicht daran zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, schlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es ist daher nothwendig, daß nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unserem Geiste hervorbringt, nach ihm strebt" — „der Wille überhaupt ist die Liebe zu Gott" —: „sondern es ist auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unserem Geiste giebt, etwas Anderes erkennen lasse, als was in ihm ist; denn" das Denken ist nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geist machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntniß die Sonne gäbe: so machte Gott diesen Geist und die Idee dieses Geistes für die Sonne, und nicht für sich selbst." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Kreaturen sind nur Bestimmungen der Bewegung für den Schöpfer." **)

Er führt von Augustin an, „„daß wir Gott von diesem Leben an (dès cette vie) sehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge. Sie ist wahr durch sich selbst. Sie hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge.

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 101 — 102.

**) Ibidem, p. 103 — 105.

Sie macht die Kreaturen vollkommener, und alle Geister suchen auf natürliche Weise sie zu erkennen. Nun ist nichts, das diese Vollkommenheiten habe, als Gott. Also ist die Wahrheit Gott. Wir schauen diese unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; also schauen wir Gott.‟" *) — „Gott sieht wohl, aber empfindet die sinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches sehen, so befindet sich in unserem Bewußtseyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung ist eine Modifikation unseres Geistes. Gott verursacht dieselbe, weil er weiß, daß unsere Seele derselben fähig ist. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden ist, ist in Gott; wir sehen sie u. s. f." **)

„Diese Beziehung, diese Union unseres Geistes mit dem Verbe de Dieu und unseres Willens mit seiner Liebe ist, daß wir nach dem Ebenbilde Gottes und seiner Aehnlichkeit gemacht sind." ***) Die Liebe Gottes besteht also darin, seine Affektionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer sich erkennt und seine Affektionen deutlich denkt, liebt Gott. — Es ist so in dieser edlen Seele ganz derselbe Inhalt, wie bei Spinoza, nur in einer frömmeren Form. — Sonst finden sich sonstige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moralische Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene sind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige ist Theils formelle Logik, Theils empirische Psychologie. — Malebranche geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie sie entstehen, wie die Sinne, Einbildungskraft, Verstand uns täuschen, wie wir uns benehmen müssen, um dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche fort zu den Regeln und Gesetzen, die Wahrheit zu erkennen. †) Dieses ist formelle Logik und

---

*) De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 106 — 107.
**) Ibidem, p. 109.
***) Ibidem, p. 110 — 111.
†) *Ibidem, T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1 — 3.*

Psychologie; und dieses ist schon hier die Weise, wie über die besonderen Gegenstände reflektirt wird aus formeller Logik und äußeren Thatsachen. Dieses nannte man Philosophie.

## B.
## Zweite Abtheilung.
### 1. Locke.

Wer diese ganze Manier systematisch vorgestellt hat, ist Locke gewesen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte, und, wenn Baco für die Wahrheit an das sinnliche Seyn verwies, so Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem sinnlichen Seyn aufzeigte, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. So betrachtet, daß der Begriff gegenständliche Wirklichkeit für das Bewußtseyn habe, ist dieß ein nothwendiges Moment der Totalität. Aber wie dieser Gedanke bei Locke erscheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung oder dem sinnlichen Seyn, aus der Wahrnehmung nehmen und abziehen, ist es der trivialste, schlechteste Gedanke, — statt Moments, so das Wesen des Wahren.

Gegen die Voraussetzung der inneren Unmittelbarkeit der Idee und gegen die Methode, sie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, und gegen die absolute Substanz behauptet die Forderung, die Ideen als Resultate darzustellen, und dann die Individualität und das Selbstbewußtseyn sein Recht. Diese Bedürfnisse geben sich in der locke'schen und leibnitzischen Philosophie, obzwar auf unvollkommene Weise, zu erkennen. Dieß Princip tritt daher in der Philosophie jener unterschiedslosen Identität entgegen, und zwar bei Locke so, daß die unmittelbare Wirklichkeit das Reale und Wahre ist, und das Interesse der Philosophie die Erkenntniß dessen, was an und für sich wahr ist, aufgiebt, und nur dahin geht, die Art und Weise zu beschreiben, wie der Gedanke das Gegebene aufnimmt.

Locke und Leibnitz sind beide für sich selbst stehend, einander

entgegengesetzt. Das Allgemeine, was in ihnen gemeinschaftlich ist, ist, daß sie, im Gegensatz gegen Spinoza und Malebranche, das Besondere, die endliche Bestimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Locke besonders ist es darum zu thun, das Allgemeine, die allgemeinen Ideen, Vorstellungen überhaupt und den Ursprung derselben zu erkennen. Bei Spinoza und Malebranche ist die Substanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, was an und für sich, ohne Ursprung, ewig ist, und woran das Besondere nur Modifikationen sind. Bei Locke ist hingegen das Endliche, und das endliche Erkennen, Bewußtseyn das Erste, und daraus soll abgeleitet werden das Allgemeine. Leibnitz macht ebenso die Monade, das Einzelne, Individuelle, was bei Spinoza nur eine Form des Untergehens hat, zum Princip; und in dieser Rücksicht ist es, daß ich Beide zusammenstelle.

Locke macht eine Art des Gegensatzes zu Spinoza aus. Bei diesem ist die Substanz das Absolute, allein Seyende, das Ewige; und Alles ist nur etwas, insofern es auf die Substanz bezogen, durch sie begriffen wird. Locke macht Gegenbild dazu, stellt sich auf den entgegengesetzten Standpunkt. Gegen die starre Einheit der spinozistischen Substanz hält das Bewußtseyn an den Unterschieden fest: Theils hält es an sich, als frei in sich, gegenüber dem Seyn, — Natur, Gott, — um es als seinen Gegenstand sich zu bestimmen; Theils von diesem Gegensatze aus die Einheit hervorzubringen, und zu ihr sich zu erheben. Es ist allgemeine Tendenz, den Gegensatz, Unterschied zu behaupten, und in ihm und aus ihm die Einheit zu erkennen. Aber die Wege dieser Tendenz verstanden sich selbst noch wenig, hatten noch kein Bewußtseyn über ihre Aufgabe und die Weise, ihre Forderung zu leisten. Zunächst bei Locke ist die andere Seite, das Beschränkte, Endliche, Sinnliche, unmittelbar Daseyende, Negative die Hauptsache; es ist, — das äußerlich und innerlich Wahrnehmbare. Spinoza hat dem Negativen Unrecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zu Grunde.

In Locke ist das Endliche das Erste, das Fundament; von ihm wird zu Gott übergegangen. Er bleibt ganz bei der gemeinen Stufe des Bewußtseyns stehen, daß Gegenstände außer uns, führt sie herüber, erhebt die Einzelnheiten der Wahrnehmung in's Allgemeine. Es ist Versuch einer Deduktion der allgemeinen Begriffe; der Weg der Definitionen ist verlassen, mit denen sonst angefangen wird. Die allgemeinen Begriffe, das mit sich Identische, z. B. die Substantialität, entsteht subjektiv aus den Gegenständen. Das Endliche ist nicht als absolute Negativität in seiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum Dritten bei Leibnitz sehen. Leibnitz setzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterschiedene als für sich seyend, und zwar gegenstandslos, als wahrhaftes Seyn; — nur als Totalität, nicht als Endliches, und doch unterschieden, so daß also jedes selbst die Totalität.

Ganz außer den Augen gesetzt ist bei Locke die Wahrheit an und für sich selbst. Das Interesse ist nicht mehr, zu erkennen, was wahr, an und für sich ist; sondern das Interesse ist subjektiv, wie sich in unserem Erkennen dieß mache, wie wir zu den Vorstellungen kommen, — besonders zu den allgemeinen Vorstellungen, oder zu den Ideen, wie Locke es nannte. Er macht die Voraussetzung, daß solche Bestimmungen unmittelbar wahr seyen; Realität hat die schlechte Bedeutung, ob etwas außer uns. Locke beschreibt den Weg, auf welchem im Bewußtseyn allgemeine Gedanken zum Bewußtseyn kommen, — ein Weg der Erscheinung. Hiermit wird von nun an oder auf dieser Seite der Gesichtspunkt des Philosophirens ganz und gar verändert; das Interesse beschränkt sich auf die Form des Uebergehens des Objektiven oder des Gefühls in die Form von Vorstellung. Bei Spinoza und Malebranche sahen wir allerdings auch als Hauptbestimmung, diese Beziehung des Denkens auf das Ausgedehnte zu erkennen, also das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie ist Beides bezogen? Sie wurde aber in

dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmacht, und diese Beziehung selbst, als absolute Substanz, ist dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Interesse fällt nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen sind das Seyende, Vorausgesetzte und fest Bleibende, — die Bezogenen sind nur accidentell. Hier gelten die Bezogenen, — die Dinge und das Subjekt; sie sind als geltend vorausgesetzt.

Es ist scheinbar dasselbe Interesse, wie in Malebranche's recherche de la vérité. Bei Malebranche tritt das Psychologische auch ein; es ist aber nur das Spätere. Die absolute Einheit ist das Haupt-Interesse; sie gilt als Grundlage. Wie kommen wir zu Vorstellungen, fragt Malebranche. Die Antwort lautet: $\alpha$) Wir sehen Alles in Gott; und $\beta$) darum ist das Allgemeine, Unendliche schlechthin das Erste und die Voraussetzung des Erkennens des Einzelnen. Bei Locke fängt es mit einzelnen Wahrnehmungen an. Wie kommen wir zu allgemeinen Vorstellungen? — Wir abstrahiren sie von den einzelnen Wahrnehmungen, d. h. die einzelnen Wahrnehmungen sind das Erste, das Allgemeine das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als subjektivem Angehörige. Beide Seiten, als einseitige, gelten und bleiben; und das Interesse ist eigentlich bloß psychologischer Art, den Weg zu betrachten, wie die einzelnen Empfindungen zu allgemeinen Vorstellungen werden. Das Gefühl ist allerdings die niedrigste, die thierische Weise des Geistes; der Geist, als denkend, will das Gefühl in seine Weise umwandeln. Kant wirft dem Locke mit Recht vor, nicht das Einzelne ist die Quelle der allgemeinen Vorstellungen, sondern der Verstand. Die Hauptsache ist aber die Natur dieses Inhalts selbst. Es hilft nichts, ob er aus dem Verstande oder der Erfahrung entspringe; sondern es fragt sich, ist dieser Inhalt für sich selbst wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen; da ist bloß

von der Relation die Rede, der Inhalt sey nun ein objektives Ding oder Inhalt der Vorstellung. Ein Anderes aber ist, den Inhalt selbst zu untersuchen; man muß nicht über die Quelle streiten. Das Interesse des Inhalts an und für sich verschwindet in jener Stellung gänzlich.

Von Locke geht eine breite Bildung aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach dasselbe geworden ist. Sie ist allgemeine Vorstellungsweise geworden, und nimmt sich auch für Philosophie, obgleich der Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.

Die Lebensumstände werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, bestimmt durch äußere Umstände; sie enthalten nichts Merkwürdiges. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich, schließt sich an äußerlich gegebene Verhältnisse an, kann nicht als eine eigenthümliche Gestalt sich dar- und hinstellen. Die Macht der Verhältnisse ist unendlich groß geworden, weil vernünftigere Objektivität und Wirklichkeit vorhanden ist; die Persönlichkeit, das individuelle Leben wird gleichgültiger. Ein Philosoph, sagt man, soll auch als Philosoph leben, d. h. von den äußerlichen Verhältnissen zur Welt unabhängig, die Beschäftigung in ihnen und die Bemühung um sie aufgeben. Aber so verschränkt in Ansehung aller Bedürfnisse, besonders der Bildung, kann Keiner für sich die Mittel haben, sondern muß sie im Zusammenhang mit den Anderen suchen. Eben darum sind die äußerlichen Verhältnisse, die Weise, wie ich darin bin, nothwendig, aber gleichgültig gegen mich. Man muß nicht sich, seinen Charakter darein setzen, noch darin als seine unabhängige Gestalt sich zeigen, — und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt geben.

John Locke ist geboren 1632 zu Wrington in England. Er studirte zu Oxford für sich die cartesianische Philosophie; die scholastische Philosophie, die noch vorgetragen wurde, ließ er liegen. Er widmete sich der Arzneikunde, die er jedoch, seiner

Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem englischen Gesandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geistreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der sich seines medicinischen Raths bediente; er lebte in dessen Hause, ohne nöthig zu haben, sich mit medicinischer Praxis abzugeben. Als dieser späterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt; aber bei dem Wechsel, den dieser in seinem Ministerium erlitt, verlor Locke bald darauf seine Stelle wieder. Er begab sich nun, wegen Besorgniß vor Schwindsucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherstellung seiner Gesundheit. Er gewann zwar seine Stelle wieder, als sein Gönner wieder in's Ministerium kam, wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieses Ministers, von Neuem abgesetzt, und mußte sogar aus England flüchten. Er ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, sey sie politisch oder religiös, zu entfliehen, und wo sich damals die berühmtesten und freisinnigsten Männer zusammenfanden. Er wurde von Oxford verjagt.*) Die Hofparthei verfolgte ihn; er sollte, vermöge eines königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden. Er mußte sich deßwegen bei seinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution, 1688 mit Wilhelm von Oranien, als dieser den englischen Thron bestieg, wieder nach England zurück. Er wurde Kommissair des Handels und

*) Quarterly Review, April 1817, p. 70 — 71: „Der Akt (the act), daß Locke von Oxford verjagt wurde" (was er dort gewesen, ist nicht gesagt), „war nicht der Akt der Universität, sondern Jakob's II, auf dessen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtorischen Autorität eines schriftlichen Mandats (warrant), als Visitor of Christ-Church, die Austreibung Statt fand. Aus der Korrespondenz, die Statt fand, erhellt, daß das Kollegium wider Willen sich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerstehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe seiner Mitglieder zu kompromittiren." — *Vergl. The Works of John Locke, London*, 1812, *Vol. I: The life of the Author, p. XXVI — XXVIII.*

der Kolonien, gab sein berühmtes Werk über den menschlichen Verstand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geschäften, bei englischen Großen auf ihren Landhäusern, wegen seiner schwächlichen Gesundheit; 1704 am 28. Oktober starb er, in einem Alter von 73 Jahren. *)

Die locke'sche Philosophie ist sehr geehrt, sie ist im Ganzen noch die Philosophie der Engländer und der Franzosen, und auch in einem gewissen Sinne noch jetzt der Deutschen. Der kurze Gedanke der locke'schen Philosophie ist α) dieser, daß die allgemeine Vorstellung, daß das Wahre, die Erkenntniß, beruhe auf Erfahrung. Einer Seits wird die Erfahrung und Beobachtung, anderer Seits das Analysiren, Herausheben der allgemeinen Bestimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeschrieben; es ist metaphysicirender Empirismus, und dieß ist der gewöhnliche Weg in den Wissenschaften. Locke schlägt so in Hinsicht der Methode den entgegengesetzten Weg ein, wie Spinoza. Dieser hatte Definitionen vorne hingestellt; Locke ist umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorstellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermissen, daß die Entstehung der Ideen nicht angegeben ist; sie sind geradezu genommen, wie z. B. Substanz, Unendliches u. s. f. Das Bedürfniß ist jedoch, aufzuzeigen, wo diese Ideen, Gedanken her kommen, wodurch sie begründet, bewahrheitet sind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen gesucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entstehen, die Begründung dieser allgemeinen Vorstellungen. Diese Begründung ist aber nur in Beziehung auf empirisches Entstehen, d. h. was unser Bewußtseyn für einen Weg nimmt, wenn es sich entwickelt. Jeder Mensch weiß, daß er von Erfahrungen, Empfindungen, ganz konkreten Zuständen anfängt;

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band IV, Abth. 1, S. 238—241; The Works of John Locke, Vol. I: The life of the Author, p. XIX — XXXIX.*

und daß später der Zeit nach erst die allgemeinen Vorstellungen sind; diese haben einen Zusammenhang mit dem Konkreten der Empfindung, die allgemeinen Vorstellungen sind darin enthalten. Der Raum kommt z. B. später zum Bewußtseyn als das Räumliche, die Gattung später als das Einzelne; und es ist nur Thätigkeit meines Bewußtseyns, das Allgemeine zu scheiden von dem Besonderen der Vorstellung, Empfindung u. s. f.

β) So ist der Gang, den Locke eingeschlagen hat, ganz richtig, aber nicht dialektisch, sondern das Allgemeine aus dem empirisch Konkreten analysirt. Die dialektische Betrachtung ist ganz und gar verlassen, überhaupt die Wahrheit. — Eine andere Frage ist: Sind diese allgemeinen Bestimmungen an und für sich wahr? Und wo kommen sie, nicht nur in meinem Bewußtseyn, in meinem Verstande her, sondern in den Dingen selbst? Raum, Ursache, Wirkung u. s. f. sind Kategorien. Wie kommen diese Kategorien in das Besondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, sich zu bestimmen? Dieser Standpunkt, ob diese Bestimmungen des Unendlichen, der Substanz u. s. f. an und für sich wahr sind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato untersuchte das Unendliche, Seyn, und das Endliche und Bestimmte u. s. f., daß keines für sich das Wahre sey; dieß sehen sie nur als beide sich identisch setzend, die Wahrheit des Inhalts mag nun herkommen, woher sie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleistet auf die Wahrheit an und für sich.

γ) Wo das Denken von Haus aus konkret, Denken und Allgemeines identisch mit dem Ausgedehnten ist, ist ohne Interesse; unverständlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht, aus einander gesetzt hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es selbst erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Vorher ist das Bedürfniß, der Schmerz, die Entzweiung zu erwecken.

Was nun die näheren Gedanken Locke's anbetrifft, so sind sie sehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verstand nur das

Bewußtseyn und insofern etwas im Bewußtseyn ist, und erkennt das Ansich nur, insofern es in diesem ist.

α. Locke's Philosophie ist besonders gegen Cartesius gerichtet; dieser hatte von angeborenen Ideen gesprochen. Locke bestritt also die sogenannten angeborenen Ideen,*) — theoretische und praktische;**) d. i. die allgemeinen, an und für sich seyenden Ideen, die zugleich vorgestellt wurden als dem Geiste auf eine natürliche Weise angehörig. Locke verstand nämlich darunter nicht wesentliche Bestimmungen des Menschen, sondern Begriffe, die in uns vorhanden sind und existiren, — so wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Essen in Allen sich findet, — daß das Bewußtseyn sie hat, d. h. aber, daß sie im Bewußtseyn als solchem sind. In Locke ist also die Vorstellung von der Seele als einer inhaltslosen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfahrung nennen. ***) — Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war gewöhnlich damals; und es ist von den angeborenen Begriffen zum Theil so kraß gesprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung ist, daß sie an sich sind, wesentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenschaften eines Keims, die noch nicht existiren. Insofern liegt etwas Wichtiges in der locke'schen Bemerkung; als verschiedene wesentliche bestimmte Begriffe sind sie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß sie in dem Wesen des Denkens liegen. Aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und Begriffe, die als bestimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden: so haben sie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie sollen an und für sich gelten, so wie sie eingesehen werden; dieß ist eine bloße Versicherung. Oder von der anderen Seite ist die Frage, woher sie

---

*) *An Essay concerning human Understanding (The Works of John Locke, Vol. I), Book I, Chap. II, §. 1, p. 13.*

**) *Ibidem, Ch. II — III.*

***) *Ibidem, Ch. III, §. 22, p. 51.*

kommen, seicht. Der Geist ist allerdings an sich bestimmt, der für sich existirende Begriff; seine Entwickelung ist, zum Bewußtseyn zu kommen. Diese Bestimmungen, die er aus sich hervorbringt, kann man nicht angeboren nennen. Diese Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, die Thätigkeit des Geistes ist zunächst Reaktion; erst so wird er sich seines Wesens bewußt.

Diese Widerlegung, die Locke macht, ist empirisch. Seine Gründe sind folgende: „Man beruft sich auf die allgemeine Uebereinstimmung bei moralischen Gefühlen, logischen Sätzen, die sich nicht anders erklären lasse, als dadurch, daß sie von der Natur eingepflanzt seyen. Aber diese Uebereinstimmung findet nicht Statt. Z. B. der Satz: Was ist, das ist, Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich seyn und nicht seyn könne, — diese könnte man noch am ehesten für angeboren halten." Dieser Satz gilt nicht, das gilt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel nichts, was nicht Seyn und Nichtseyn enthält. „Viele Menschen, Kinder und Unwissende," sagt Locke, „haben nicht die geringste Kenntniß von diesen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es sey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon sie Kenntniß hat." *) Locke führt an, daß „man hierauf erwiedere, Menschen wissen erst von solchen Grundsätzen, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft kommen. — Ist es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derselben behülflich ist und dieselben entdeckt, so sind sie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft soll seyn, aus bereits bekannten Principien unbekannte Wahrheiten abzuleiten. Wie sollte also die Anwendung der Vernunft nöthig seyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?" **) Dieß ist eine schwache Einwendung; denn sie setzt voraus, daß man unter angeborenen

*) *An Essay concerning human Understanding*, B. I, Ch. II, §. 2—5, p. 13—16.

**) *Ibidem*, §. 6—9, p. 16—17.

Ideen solche versteht, die der Mensch im Bewußtseyn sogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtseyn ist etwas Anderes, als das, was an sich Vernunftbestimmung ist; und so ist der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz schief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil sie nicht verbildet, müßten sie sich am meisten zeigen.“ *) Er giebt noch mehr dergleichen Gründe an, besonders praktische: Die Verschiedenheit der moralischen Lehren, die Bösen, Grausamen, die kein Gewissen haben. **) — „Lord Herbert De veritate nimmt angeborene Impressionen an (notiones communes in foro interiori descriptae).“ ***) — Er bestreitet Plato's Ideen: Die allgemeinen Begriffe seyen später (bei Malebranche waren sie dagegen früher), sie werden erst aus den besonderen gebildet. †) — Das erste Buch beschäftigt sich damit. Wir kommen erst zu dem, was wir Ideen nennen.

β. Das Weitere ist dann aber, daß Locke im zweiten Buch zu dem Ursprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen suchte. Das Positive, was er jenem Aufnehmen aus dem Inneren entgegenstellt, ist ebenso schief, daß er sie aus dem Aeußeren aufnimmt, nur das Seyn-für-Anderes festhält, das Ansich ganz verkennt. Er sagt: „Da jeder Mensch sich bewußt ist, daß er denkt, und daß das, womit sein Geist (mind) beschäftigt (applied) ist, im Denken, die Ideen sind: so ist es über allen Zweifel, daß die Menschen in ihrem Geiste verschiedene Ideen haben, solche als durch die Worte ausgedrückt sind, Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Mensch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere.“ Idee heißt hier Vorstellung; wir verstehen unter Idee etwas

*) *An Essay concerning human Understanding*, B. I, Ch. II, §. 27, p. 30 — 32.

**) *Ibidem*, Ch. III, §. 1 — 14, p. 33 — 45.

***) *Ibidem*, §. 15, p. 45 — 46.

†) *Ibidem*, Ch. IV, §. 20, p. 69 — 71.

Anderes. „Es ist nun zu allererst zu untersuchen: Wie kommt der Mensch zu solchen Ideen? Angeborene Ideen sind schon widerlegt. — Setzen wir also den Geist voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit versehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf sie gründet sich alles unser Wissen." *) Es ist richtig, daß der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, sondern auch, was meinen Geist bestimmt, bewegt: d. h. ich muß das selbst haben, seyn; und das Bewußtseyn über das, was ich habe, bin, ist Erfahrung. Es ist absurd, daß man etwas wisse u. s. f., was nicht in der Erfahrung sey, z. B. Mensch, — alle sind Menschen, ich brauche sie nicht alle gesehen zu haben. Ich bin Mensch, habe Thätigkeit, Willen, Bewußtseyn über das, was ich bin, und was Andere sind; und so ist dieß allerdings Erfahrung. Aber das betrifft bloß den psychologischen Weg des Geistes. Ein ganz Anderes ist es, zu fragen: Ist dieß, was in uns ist, wahr? Das Woher erschöpft die Frage nicht.

Alle Begriffe gründen sich auf die Erfahrung, und der Verstand (Denken) ist nur Verknüpfen, Vergleichen und Unterscheiden dieses Aufgenommenen. **) Das Denken selbst ist ihm nicht das Wesen der Seele, sondern eine von den Kräften und Aeußerungen derselben. Eben er hält das Denken als seyend im Bewußtseyn fest, bewußtes Denken, und bringt also die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief schläft. Locke führt das Beispiel eines Menschen an, der sich bis in sein 25. Jahr keines Traumes erinnerte. ***) Es ist wie in den Xenien:

*) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I, Of Ideas in general, and their Original: §. 1—2, p. 77.

**) *Ibidem, Ch. XII,* §. 1, *p.* 143.

***) *Ibidem, Ch. I,* §. 10—14, *p.* 81—85.

Oft schon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenstand ist nicht ein Gedanke. Aber Anschauung, Erinnerung ist Denken, Denken Wahrheit. Locke's Raisonnement ist ganz seicht; es hält sich ganz nur an die Erscheinung, an das, was ist, nicht was wahr ist. Den Zweck und das Interesse der Philosophie hat er ganz aufgegeben.

Die Ideen, wie er es zu nennen beliebt, was Theils die Bedeutung von Vorstellungen, Theils von Gedanken hat, nun entstehen aus der Erfahrung: Theils aus der äußeren Erfahrung, Theils aus der inneren; aus jener, z. B. dem Gesichte, die Vorstellungen von Farbe und Licht u. s. f., aus dieser von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen u. s. f. Es ist platte Herzählung. Die Erfahrungen, sagt Locke, sind zuerst Sensationen; das Andere ist die Reflexion darüber. *) — Was nun vor's Erste über die Sache selbst zu sagen ist, so ist es wieder dasselbe, daß das Bewußtseyn allerdings alle Vorstellungen, Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung hat; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung versteht. Gewöhnlich, wenn so gesprochen wird, versteht man gar nichts darunter; so spricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber ist nichts, als die Form der Gegenständlichkeit; es ist etwas im Bewußtseyn, heißt, es hat gegenständliche Form für es, oder es erfährt dasselbe, es schaut es als ein Gegenständliches an, — unmittelbares Wissen, Wahrnehmen. Da ist nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es seyn wolle, erfahren werden müsse; das liegt im Begriff der Sache. Das Vernünftige ist; d. h. es ist als ein Seyendes für das Bewußtseyn, oder es erfährt es; es muß gesehen, gehört, als Welterscheinung da seyn oder da gewesen seyn, — die Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenständlichen. Aber dieß ist nicht die

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I, §. 2—5, p. 77—78.*

einzige Form; die des Ansich ist ebenso absolut und wesentlich, — d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieses Scheins des Andersseyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch sich selbst. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man so sprechen kann, oder Vorstellungen, oder dieselbe Reihe als Reihe von Gedanken, an sich Seyenden.

Die Hauptbemühung Locke's ist nun aufzuzeigen, wie die metaphysischen Begriffe aus der Erfahrung entspringen, nicht vollständig, — empirisch aufgenommen: Raum, Undurchdringlichkeit, Figur, Bewegung, Ruhe und dergleichen aus der äußeren Empfindung; Denken, Wollen u. s. f. aus der inneren; — allgemeine Begriffe, Daseyn, Einheit, Vermögen u. s. f. aus beiden zusammen.*)

γ. Locke geht also davon aus, daß Alles Erfahrung ist; aus dieser Erfahrung nun abstrahiren wir uns allgemeine Vorstellungen über die Gegenstände und ihre Qualitäten. Und Locke macht dann in Ansehung der äußeren Qualitäten einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles vorgekommen, und den wir auch bei Descartes gesehen. Er unterscheidet primäre und sekundäre Qualitäten: die ersten kommen den Gegenständen selbst in Wahrheit zu; die anderen sind keine reale Qualitäten, sondern gründen sich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten sind mechanische, Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß sind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geistigen ist. Die Bestimmungen unserer besonderen Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack u. s. f. sind jedoch nicht primär.**) Derselbe Unterschied ist bei Descartes, nur hat er

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II — VII, p. 93 — 109.*

**) *Ibidem, Ch. VIII, §. 9 — 26, p. 112 — 121.*

hier eine andere Form. Bei Descartes sind die zweiten so bestimmt, daß sie nicht das Wesen des Körpers ausmachen: *) bei Locke, daß sie für die Empfindung sind oder in das Seyn für's Bewußtseyn fallen; Locke rechnet freilich Figur u. s. f. auch noch zu dem Wesen. Eigenschaften, die für's Gefühl, sind nach Aristoteles Solidität; **) aber damit ist über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. — Es kommt Locke'n hier selbst ein Unterschied des Ansich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unwesentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes steht.

δ. Nachdem dieß vorausgesetzt ist, ist das Weitere, daß der intellectus, der Verstand es ist, der jetzt das Allgemeine findet und erfindet. Der Bischof von Worcester machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Substanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet ist (grounded upon plain and evident reason), sie weder aus der Sensation noch Reflexion stammt." Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geist weder durch Sensation noch durch Reflexion" (Bewußtseyn des Innern, innere Bestimmungen), „sondern sie sind Geschöpfe oder Erfindungen des Verstandes. Der Verstand macht sie durch Vorstellungen, die er durch die Reflexion und Sensation gewonnen hat." ***) Die Arbeit des Verstandes nun besteht darin, aus diesen sogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung, durch Zusammenfügung mehrerer einfacher in Eine, durch Vergleichung und Gegeneinanderstellung, endlich durch Absonderung oder Abstraktion, wodurch die

*) *S. Oben, S. 359 — 361.*

**) *Cf. Arist. De anima II, 11.*

***) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93 — 94: . . . General ideas come not into the mind by sensation or reflection, but are the creatures or inventions of the understanding. — The mind makes them from ideas which it has got by sensation and reflection.

allgemeinen Begriffe entspringen; *) — so Raum, Zeit, Einheit und Verschiedenheit, Ursach und Wirkung, Macht, Freiheit, Nothwendigkeit. „So ist er aktiv;" allein „seine Aktivität ist" nur „ein Verbinden, Zusammensetzen" allgemeiner Ideen. **) Locke setzte das Wesen des Verstandes in die formelle Thätigkeit, aus den durch die Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorstellungen durch Vergleichung und Zusammensetzung neue Bestimmungen zu bilden. Er sagt: „Der Verstand ist in Rücksicht seiner einfachen Formen" (modes) — solche einfachen Bestimmungen sind Kraft (power), auch Zahl (number), Unendlichkeit (infinity) — „ganz passiv: und empfängt sie von der Existenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung sie darbietet, ohne daß er eine Idee macht;" ***) er ist das Auffassen der abstrakten Empfindungen, die in den Gegenständen enthalten sind. Da macht er denn auch einen Unterschied zwischen einfachen und vermischten Formen. Kausalität u. s. f. ist so ein gemischter Modus (mixed mode); und doch fehlt die Beschreibung, wie diese Idee entstehe. †)

In Ansehung jenes Entstehens zusammengesetzterer Vorstellungen aus einfachen hat Locke das Verdienst, von diesem Wege der bloßen Definition abgegangen zu seyn: Substanz ist dieses, Modus ist dieses, Ausdehnung ist dieses u. s. f., die eine ganz inkohärente Reihe ausmachen. Die Art nun, wie der Verstand die allgemeinen Vorstellungen gewinnt aus den konkreten Vor-

*) *An Essay concerning human Understanding*, *B. II*, *Ch. XII*, §. 1, *p.* 143.

**) Ibidem, Ch. XXII, §. 2, p. 275: The mind often exercices an active power in making these several combinations; for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions.

***) Ibidem: The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea.

†) Cf. Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI.

stellungen, ist die Hauptsache; diese Ableitung aus der Erfahrung explicirt er am Besonderen. Allein die Art, wie er diese Deduktion angreift, ist nun völlig nichtssagend, — etwas ganz Formales, eine leere Tautologie; diese Explikation ist höchst trivial und langweilig und sehr weitläufig. Z. B. die allgemeine Vorstellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Gesicht und Gefühl. *) D. h. mit anderen Worten: Wir nehmen einen bestimmten Raum wahr, abstrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt. Die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorstellungen vom Raum; es ist jedoch kein Ableiten, sondern nur ein Weglassen der anderen Bestimmungen. Die Entfernung ist selbst ja die Räumlichkeit; der Verstand bildet also die Bestimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succession der Vorstellungen im Wachen; **) d. h. aus der bestimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorstellungen folgen fortwährend auf einander; lassen wir das Besondere darin weg, so erhalten wir dadurch die Vorstellung der Zeit.

Substanz (substance), eine zusammengesetzte Idee (complex idea), kommt daher, daß wir oft einfache Ideen (Blau, Schwer u. s. w.) bei einander wahrnehmen. Dieses Beisammen stellen wir uns als Etwas vor und was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin sie existiren u. s. f. ***) — So Vermögen u. s. f. †) Das ist langweilig. — Dann werden die Bestimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Ursache und Wirkung auf dieselbe Weise hergeleitet. „Ursach und Wirkung (cause and effect). In der Kenntniß, die unsere

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. I*), *B. II*, *Ch. XIII*, §. 2, *p.* 147; *Ch. IV*, §. 2, *p.* 100.

**) *Ibidem*, *Ch. XIV*, §. 3, *p.* 163.

***) Ibidem (T. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

†) *Ibidem* (*T. I*), *B. II*, *Ch. XXI*, §. 1, *p.* 220.

Sinne von der beständigen Veränderung der Dinge nehmen, müssen wir beobachten, daß verschiedene Besondere, Beides Qualitäten und Substanzen" — im schlechteren Sinne als bei Spinoza —, „anfangen zu existiren, und daß sie diese ihre Existenz von der gehörigen (due) Applikation und Wirksamkeit irgend eines andern Dings erhalten. Von dieser Beobachtung gewinnen wir unsere Idee von Ursach und Wirkung; Wachs schmilzt am Feuer." *) Auch das ist langweilig. — Oder: „Jeder, denke ich, findet in ihm selbst eine Macht, anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder ein Ende zu machen verschiedenen Handlungen in ihm selbst. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieser Macht des Geistes über die Handlungen des Menschen entstehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit." **) Man kann sagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als diese Ableitung der Ideen. Die Sache selbst, um die es zu thun ist, das Wesen ist gar nicht berührt. Es wird auf eine Bestimmung aufmerksam gemacht, die in einem konkreten Verhältnisse enthalten ist; der Verstand abstrahirt daher nur, und fixirt anderer Seits. Es ist Uebersetzung aus dem Bestimmten in die Form der Allgemeinheit, worin dieselbe zu Grunde liegt; dieß zum Grunde liegende Wesen nun ist es eben, von dem zu sagen wäre, was es sey. Hier nun gesteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wisse, was er an sich sey. ***)

Diese locke'sche sogenannte Analyse der zusammengesetzten Vorstellungen und sogenannte Erklärung derselben hat nun wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was ist klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, sehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn sehen. — Beson-

---

*) An Essay concerning human Understanding (T. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

**) Ibidem (T. I), B. II, Ch. XXI, of Power: §. 7, p. 224.

***) *Ibidem, Ch. XIII*, §. 17—18, *p.* 155.

ders die Franzosen haben dieß aufgenommen, weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieses.

e. „Das Allgemeine selbst, Gattungsbegriff, ist, wenn man das Besondere" der Qualitäten, „Umstände, Zeit, Ort u. s. f. absondert." *) Was nun so Art oder Gattung heißt, ist bloß ein Erzeugniß unseres Verstands, das sich auf Aehnlichkeit der Objekte bezieht. **) Das Allgemeine als solches ist, nach Locke, Produkt unseres Geistes; es ist nicht das Objektive, sondern bezieht sich nur auf Objekte. Die Gattungen drücken wohl etwas aus, das in den Gegenständen ist; sie erschöpfen die Gegenstände aber nicht. Locke unterschied daher die Wesen in reelle Wesen und Namenwesen, wovon jene das wahre Wesen der Dinge ausdrücken; die Gattungen also sind bloße Namenwesen. ***) „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterscheiden; aber das reelle Wesen der Natur kennen wir nicht." Dafür, daß die Gattungen nichts an sich sind, nicht in der Natur, nicht an und für sich Bestimmtes, giebt Locke gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten; †) — wäre die Gattung an und für sich, so gäbe es keine Mißgeburt. Aber er übersieht, daß auch zur Gattung gehört, daß sie existirt; und dahinein treten noch andere Bestimmungen. Sie tritt auseinander; es ist die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und so daher die Existenz der Gattung verkümmern können. Dieß ist gerade so, wie wenn bewiesen wird, daß das Gute nicht an sich sey, weil es auch schlechte Bursche giebt: daß der Kreis nichts an und für sich in der Natur sey, weil z. B. der Umring eines Baums einen sehr unregelmäßigen Kreis vorstellt, oder ich einen schlechten Kreis zeichne. Die Natur ist

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. II*), *B. III*, *Ch. III*, §. 6, *p.* 156.

**) *Ibidem*, §. 13, *p.* 166 — 167.

***) *Ibidem*, §. 15, *p.* 168 — 169.

†) *Ibidem*, §. 17, *p.* 169 — 170.

dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat seyn zu können; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz. — Ferner ist dieß, daß die Gattungen nichts an sich, das Allgemeine nicht Wesen der Natur ist, ihr Ansich nicht das Gedachte, dasselbe, daß wir das reale Wesen nicht kennen, — die seither zum Ekel wiederholte Litanei:

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist,

bis zur Ansicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an sich ist, die nicht zum Positiven durchgedrungen, daß das Ansich das Allgemeine ist. Locke ist weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig ist, daß aus gesundem Verstand Locke gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, A = A, Wenn etwas A ist, so kann es nicht B seyn, kämpft: Sie seyen überflüssig, von höchst geringem oder gar keinem Nutzen. Noch Niemand hat auf den Satz des Widerspruchs eine Wissenschaft gebaut. Es läßt sich aus ihnen das Wahre ebenso beweisen, als das Falsche; sie sind Tautologien. *)

Dieß ist die locke'sche Philosophie. Was Locke sonst in Beziehung auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nicht an, geht auf die Bildung. — Bayle's Philosophie in seinem Dictionnaire hat keine Ahnung vom Spekulativen, so wenig als Locke. Als wichtig ist anzuführen, daß er das Raisonnement, vernünftige Denken über bestimmte Gegenstände befördert, — vornehmlich die Einwürfe der Vernunft, der Philosophen, z. B. besonders der Manichäer, gegen die Theologie, geoffenbarte Lehre, als unwiderleglich durch die Vernunft selbst vorgestellt hat: dagegen, daß eben die Theologie vorher behauptet hatte, daß sie der Vernunft ganz

---

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. III*), *B. IV*, *Ch. VII*, §. 8 — 11, *p.* 24 — 34.

gemäß sey, und die Vernunft nur dieß formelle Geschäft habe, ihren Inhalt, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

Das Wahre zu erkennen ist ein Interesse der Philosophie, dieß soll hier auf empirische Weise erreicht werden; es dient, auf die allgemeinen Bestimmungen aufmerksam zu machen. Aber solches Philosophiren ist nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseyns, dem alle Bestimmungen seines Denkens als gegeben erscheinen, demüthig mit Vergessen seiner Thätigkeit; sondern bei diesem Ableiten und psychologischen Entstehen ist das, was allein der Philosophie obliegt, der Gesichtspunkt, ob diese Gedanken und Verhältnisse an und für sich Wahrheit haben, gar nicht vorhanden.

Die locke'sche Philosophie ist, wenn man will, eine Metaphysik: es handelt sich um allgemeine Bestimmungen, allgemeine Gedanken; und dieß Allgemeine soll aus Erfahrung, Beobachtung abgeleitet werden. Die locke'sche Philosophie erklärt die allgemeinen Vorstellungen, indem sie aus konkreten Wahrnehmungen das Allgemeine abstrahirt. Dieses Herausnehmen ist trivial. Man kann (wie Wolf that) sagen, daß es willkürlich ist, von konkreten Vorstellungen anzufangen. Aus blauer Blume, blauem Himmel entsteht uns die Vorstellung der Identität; ebenso Ursach und Wirkung. Man kann geradezu von allgemeinen Vorstellungen anfangen. Wir finden in unserem Bewußtseyn die Vorstellung Zeit, Ursach; das sind die späteren Thatsachen des Bewußtseyns. Dieses Verfahren liegt dem Raisonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verschiedenen Vorstellungen unterschieden werden muß, welche als die wesentlichste anzusehen ist; bei Locke kommt dieser Unterschied im Ganzen nicht in Betracht. — Das Andere ist das praktische Verfahren, das sich auf dieselbe Weise verhält, daß der Gedanke sich anwendet auf Gegenstände, oder daß aus den Gegenständen ihre Gedanken herausgezogen werden, in den Gegenständen aufmerksam gemacht wird auf das inwohnende wesentlich Allgemeine.

Wir haben bürgerliche Gesellschaft, Staat; das ist großer Komplex, Wille des Regenten, Unterthanen, ihre Zwecke, Wohl für sich. Da sind wir im Konkreten. Indem wir solchen Gegenstand vor uns haben, so können wir allgemeine Vorstellungen herausheben; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorstellung die ist, vor der die anderen weichen müssen. —

Dieß ist nun freilich eine sehr begreifliche und triviale, eben deshalb aber auch populare Philosophie, an die sich das ganze englische Philosophiren, wie es noch heute ist, anschließt. Die locke'sche Philosophie ist die allgemeine Weise des denkenden Verhaltens, welche Philosophie genannt wird. Bei diesem Raisonnement wird auch von Wahrnehmungen, Erfahrungen ausgegangen, die in uns unmittelbar fallen, — Gefühle, die wir haben; solche Bestimmungen sind die Grundlage, das Wesentliche. Dieses Raisonniren geht vom gegenwärtigen Geiste aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeußerlichen; es ist die Form, die in der Wissenschaft eingeführt wurde, die damals entstand. So gilt Newton bei den Engländern für den Philosophen κατ' ἐξοχήν. Dieser metaphysicirende Empirismus ist die vorzüglichste Weise der Betrachtung, des Erkennens in England und in Europa überhaupt; und die Wissenschaften im Allgemeinen, und besonders die empirischen Wissenschaften, haben diesem Gange ihren Ursprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt bei ihnen Philosophiren. Ein solcher, zog Newton aus seinen Erfahrungen seine Verstandessätze; und in Physik und Farbenlehre hat er schlechte Beobachtungen und noch schlechtere Schlüsse gemacht. Er ist von Erfahrungen auf allgemeine Gesichtspunkte gekommen, hat sie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne konstruirt. Das sind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Gesetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, ist das Interesse geworden. Das scholastische Ausgehen von Grundsätzen, Definitionen hat man verworfen; praktisches Philosophiren, Philo-

sophiren des raisonnirenden Denkens ist das, was jetzt allgemein geworden ist, und wodurch die ganze Revolution der Stellung des Geistes hervorgegangen ist. Das Allgemeine sind Gesetz, Kraft, allgemeine Materie; das sind die Definitionen, Axiome. Das ist ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit der Definition anfängt, die so nicht berechtigt ist. Jetzt ist sie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingestellt. Dieses hat seine Berechtigung, wenn auch die Art und Weise, wie diese Berechtigung sich etablirt, nicht die gehörige ist. Das einzige Wichtige ist die Frage Locke's, wo jene Vorstellungen herkommen. Die Analyse der Erfahrung ist so die Hauptsache. Die modernen Wissenschaften sind daraus entstanden, Naturwissenschaft, Mathematik, und bei den Engländern die Staatswissenschaft; sie hatten zuerst Gedanken über den Staat, Hobbes ist in dieser Rücksicht zu nennen.

## 2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur selben Zeit das Recht der Völker betrachtet. Die eben angeführte Weise ist es, die sich bei Hugo Grotius zeigt; sie hat sich einseitig auf die physikalischen, und auf die politisch-rechtlichen Gegenstände gelegt. Er legte auch die Erfahrung zu Grunde für das, was gelten solle; dieß ist ein Haupt-Moment in der Bildung.

Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Jurist, Generaladvokat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'schen Proceß verflochten, fliehen, hielt sich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienste der Königin Christina von Schweden trat. Er wurde 1635 schwedischer Gesandter in Paris, und starb 1645 in Rostock auf einer Reise von Stockholm nach Holland. *)

---

*) *Brucker. Histor. critic. philos., T. IV, P. 2, p.* 731 — 736, 743 — 745.

Sein Hauptwerk ist: De jure belli et pacis, 1625; es liest es jetzt Niemand mehr, aber es ist von der höchsten Wirksamkeit gewesen. Er hat geschichtlich und zum Theil aus dem alten Testament zusammengestellt, wie die Völker in den verschiedenen Verhältnissen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, — was gilt unter den Völkern. Er fällt ganz in empirisches Raisonniren und Zusammentragen herab. Diese empirische Zusammenstellung des Verhaltens der Völker zu einander, verbunden mit empirischem Raisonnement, — z. B. Gefangene dürfen nicht getödtet werden, denn der Zweck sey, den Feind zu entwaffnen, dieser sey erreicht, es sey daher nicht weiter zu gehen u. s. f.,*) — diese empirische Zusammenstellung hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine Grundsätze, verständige und vernünftige Grundsätze zum Bewußtseyn gebracht sind, daß man sie anerkannt hat, daß sie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden sind. Wir sehen Aufstellung allgemeiner Gesetze, Principien, z. B. über die Berechtigung der königlichen Gewalt; das Denken hat sich an Alles gewendet. Wir sind bei solchen Beweisen, Deduktionen unbefriedigt; aber wir dürfen nicht verkennen, was dadurch geleistet ist: und dieß ist das Feststellen von allgemeinen Grundsätzen, die ihren letzten Grund in den Gegenständen selbst haben, — im Geist, Gedanken gegründete, bewährte Grundsätze.

### 3. Thomas Hobbes.

Die innerlichen staatsrechtlichen Verhältnisse hat besonders England ausgebildet, indem die eigenthümliche Verfassung der Engländer zur Reflexion auf diesen Gegenstand geführt hat. Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Ansichten ist Hobbesius, Erzieher des Grafen von Devonshire, geboren

---

*) *Cf. De jure belli ac pacis, L. III, c.* 11, §. 13—16 (*ed. Gronov. Lipsiae*, 1758, 8.), *p.* 900—905; *c.* 4, §. 10, *p.* 792—793.

1588 zu Malmesbury, gestorben 1679. *) Ein Zeitgenosse Cromwell's, hatte er in den Ereignissen jener Zeit, in der englischen Revolution, die Veranlassung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er ist in der That auf eigenen Vorstellungen durchgedrungen. Er hat viel geschrieben, und auch über die Philosophie überhaupt: „Elemente der Philosophie." Der Erste Theil: De corpore ist 1655 zu London erschienen; in diesem ersten Theile handelt er zuerst von der Logik, zweitens von der philosophia prima, von der Ontologie, dann „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe," dann von der Physik u. s. f. Der zweite Theil sollte De homine handeln, und der dritte De cive. Er sagt in der Vorrede, daß „in der Astronomie Copernicus und in der Physik Galiläi sich aufgethan haben; vorher sey nichts Sicheres in beiden Wissenschaften gewesen. Die Wissenschaft des menschlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Physik und Astronomie Keppler gebildet." Dieß gilt Alles für Philosophie, nach dem Gesichtspunkt, der schon früher angegeben ist; der reflektirende Verstand will darin das Allgemeine erkennen. Er sagt ferner: „Was die staatsrechtliche Philosophie (philosophia civilis) betreffe, so sey sie nicht älter als" sein „Buch De cive." **) Dieß (Paris, 1642) ***) ist, wie auch sein Leviathan, ein sehr verrufenes Werk; dieses letzte Buch war verboten, und ist daher selten. Sie enthalten über die Natur der Gesellschaft und der Regierung gesundere Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf sind. Gesellschaft, Staat ist ihm das absolut Höchste, das schlechthin Bestimmende über Gesetz und positive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er sie dem Staate unterwarf, so

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 1, S. 223—224, 227.*

**) *Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomae Hobbes Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), p. 1—2.*

***) *Cf. Brucker. Histor. crit. philos., T. IV, P. 2, p. 154.*

ist freilich seine Lehre verabscheut worden. Es ist aber eben nichts Spekulatives, eigentlich Philosophisches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder Schrift oder positives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen. Die entgegengesetzten Grundsätze sind: 1) passiver Gehorsam der Unterthanen, göttliche Autorität des Regenten; sein Wille ist absolutes Gesetz. Dergleichen ist in engem Zusammenhang mit der Religion dargestellt, durch Beispiele aus dem alten Testament: so Saul und David. Sie sind über alles sonstige Gesetz erhaben. 2) In der Bewegung, die Cromwell benutzte, entstand Fanatismus, der aus der heiligen Schrift sich das Gegentheil entnahm: so Gleichheit des Eigenthums u. s. w. Criminal-, Ehegesetze nahmen auch ihre Bestimmung lange aus dem mosaischen Rechte; es wurde aus Jenseitigem genommen, worin die Verhältnisse als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl festgesetzt gegolten haben. Dagegen ist das Raisonnement aufgetreten, welches unsere eigenen Bestimmungen enthält; das nannte man die gesunde Vernunft. Hobbes hat auch den passiven Gehorsam, die absolute Willkür der königlichen Gewalt behauptet. Er hat es versucht, die Grundsätze der Staatsgewalt, der monarchischen Gewalt u. s. f. aus allgemeinen Bestimmungen abzuleiten. Seine Ansichten sind seicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind origineller Art, sie sind aus dem natürlichen Bedürfniß genommen.

α. Er geht davon aus, daß der **Naturzustand** von dieser Art ist, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrschen. Er behauptet: „Der Ursprung aller bürgerlichen Gesellschaft rührt aus der gegenseitigen Furcht Aller her;“ dieß ist so eine Erscheinung im Bewußtseyn. „Jede Gesellschaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhms willen geschlossen, aus Eigen-

nutz," *) — Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genusses; alles dieses ist nicht jenseits.

β. „Die Menschen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit;" dieß beweist er aus einem eigenthümlichen Grund, nämlich weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen ist: „Jeder kann dieß Größte." **) Ihre Gleichheit kommt so nicht von der größten Stärke, ist nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geistes, gleiche Würde, Selbstständigkeit gegründet, sondern auf die gleiche Schwäche der Menschen; jeder ist ein Schwaches gegen den Anderen.

γ. Ferner sagt er: „Den Willen, einander zu verletzen," Gewalt über die anderen Menschen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zustande;" jeder hat sich so vor dem Anderen zu fürchten. Er nimmt diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, es ist nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; es ist vielmehr der thierische Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen also einander verletzen, und „sich gegen die Anmaßungen der Andern sichern, sich selbst Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Religionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon." ***)

δ. „Der Naturzustand ist damit ein Zustand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es ist ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden," und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat diese Zweideutigkeit, daß Natur des Menschen seine Geistigkeit, Vernünftigkeit ist; sein Naturzustand ist aber der andere Zustand, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit sich benimmt. So benimmt er sich nach den Begierden, Neigungen u. s. f.; das Vernünftige ist das Meisterwerden über das unmittelbar Natürliche.

---

*) *De cive*, c. 1, §. 2 (*Oper. phil. etc.*, *Amstel.* 1668), *p.* 3—4.
**) *Ibidem*, §. 3, *p.* 4.
***) *Ibidem*, §. 4—6, *p.* 4—5.

„Im Naturzustande verleiht eine gewisse unwiderstehliche Macht das Recht, die zu beherrschen, welche nicht widerstehen können; es ist ungereimt, denjenigen, den man in seiner Gewalt hat, frei und wieder stark werden zu lassen.“ Daraus zieht er nun die Folge, daß „der Mensch herausgehen müsse aus dem Naturzustande (e tali statu exeundum).“ *) Dieß ist richtig. Der natürliche Zustand ist nicht rechtlich; er muß abgestreift werden.

s. Nun geht Hobbes zu den Gesetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten. Dieses Gesetz ist, den Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen; die natürlichen, besonderen Willen müssen unterworfen werden dem allgemeinen Willen, den Gesetzen der Vernunft. Dieser allgemeine Wille ist aber nicht der aller Einzelnen, sondern der Wille des Regenten, der somit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen diesen Privatwillen gerichtet ist; ihm müssen alle gehorchen. **) So wird die Sache jetzt auf ganz andere Gesichtspunkte gestellt. So geht aus der ganz richtigen Ansicht, indem der allgemeine Wille verlegt wird in den Willen des Einen, des Monarchen, ein Zustand der absoluten Herrschaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der gesetzliche Zustand ist aber etwas Anderes, als daß die Willkür Eines schlechthin Gesetz seyn soll; dieser allgemeine Wille ist damit nicht Despotismus, sondern vernünftig, in Gesetzen ausgesprochen und in Konsequenzen bestimmt.

Rixner sagt: „Das Recht ist ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiserne Nothwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen der Pacifikation,“ ***) — des belli omnium contra omnes. — Es ist wenigstens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grund-

*) *De cive*, *c.* 1, §. 12 — 14, *p.* 6 — 8; *Leviathan*, *c.* 13 (*Oper.*), *p.* 63 — 66.

**) *De cive*, *c.* 5, §. 6 — 12, *p.* 37 — 38; *c.* 6, §. 12 — 14, *p.* 44 — 46.

***) Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, S. 30.

lage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung u. s. f. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. Die Engländer haben sich viel mit diesem Princip der passiven Obedienz herumgeschlagen, wonach gesagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß ist nach einer Seite ganz richtig; aber es wird so verstanden, daß sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloß subjektiver Wille das ist, dem gehorcht werden müsse.

## 4. Cudworth.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weise der Demonstrationen, die wir bei Descartes gesehen, und einer strohernen Verstandes-Metaphysik. Er schrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die platonischen Ideen sind zum Theil in einer krassen Form, und mit den christlichen Vorstellungen von Gott, Engeln, allen als besonderen existirenden Dingen, vermischt. Was bei Plato mythisch, ist hier wahres Wesen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie über gemeine Gewißheit raisonnirt, ob es wahrscheinlich sey, daß die Franzosen in England eine Landung versuchen, glücklich ausführen werden. Die christliche Intellektual-Welt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und somit ruinirt.

## 5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältnisse im Staate für sich fest zu machen, eine gerichtliche Verfassung zu gründen, hat sich die Reflexion des Gedankens hervorgethan und wesentlich darin eingemischt. Und wie bei Hugo Grotius, so ist es ebenso auch bei Pufendorf geschehen, daß der menschliche Kunsttrieb, Instinkt, Geselligkeitstrieb u. s. f. zum Princip gemacht worden ist. Hier ist noch der Könige göttliches Recht, vermöge dessen sie Gott allein Rechenschaft schuldig, allenfalls von der Kirche noch

Rath anzunehmen verbunden sind. Nun aber betrachtete man auch, was für Triebe und Bedürfnisse im Menschen sind; diese wurden als innere Grundlage angenommen für Privat- und Staatsrecht, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menschen auch dabei wäre.

Samuel von Pufendorf ist 1632 in Sachsen geboren; studirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philosophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Professor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerst als akademisches Studium ein: trat 1668 in schwedische Dienste, welche er später mit brandenburgischen vertauschte: und starb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er schrieb mehrere staatsrechtliche und geschichtliche Werke; besonders zu bemerken ist sein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Kompendium De officio hominis, ebendaselbst 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis.*) — Das Fundament des Staats ist der Trieb zur Geselligkeit: der höchste Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geselligen Lebens durch Verwandelung der inneren Gewissenspflichten in äußere Zwangspflichten.**)

## 6. Newton.

Das Andere ist, daß der Gedanke sich ebenso an die Natur gewendet hat; und hier ist Isaak Newton berühmt durch seine mathematischen Entdeckungen und physikalischen Bestimmungen. Er ist 1642 zu Cambridge geboren. Er studirte besonders Mathematik, und wurde Professor derselben zu Cam-

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band IV, Abth. 2, S. 519—523;* Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, S. 29.

**) Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. III, S. 31; cf. *Pufendorf. De jure naturae et gent. II, 2, §. 5—7 (Francof. ad Moenum 1706, 4.), p. 157—161; VII, 1, §. 3—7, p. 900—909.*

bridge. Später wurde er Präsident der Societät der Wissenschaften zu London, und starb 1727. *)

Zur Verbreitung der locke'schen Philosophie, oder der englischen Manier des Philosophirens überhaupt und Anwendung auf alle physischen Wissenschaften besonders, trug unstreitig Newton am meisten bei. Physik, hüte Dich vor Metaphysik, war sein Wahlspruch: **) d. h. also, Wissenschaft, hüte Dich vor dem Denken. Und er sowohl als alle diese physischen Wissenschaften bis diesen Tag haben treulich darauf gehalten, als sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben. Die Physik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Gesetze hat sie nur durch das Denken, — ohne dasselbe geht es nicht. Newton hat aber vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Bestimmungen von Kräften in sie einzuführen; er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der Gesetze der Phänomene die Gesetze der Kräfte aufgestellt. Dabei ist er nun ein so vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem anderen seiner Landsleute gegangen ist, der sich höchlich verwunderte, als er erfuhr, daß er in seinem ganzen Leben Prose gesprochen hatte, indem er sich nicht bewußt, daß er so geschickt sey; — dieß erfuhr Newton nie, wußte nicht, daß er Begriffe hatte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit physischen Dingen zu thun zu haben meinte: und stellte das höchste Gegentheil zu Böhm auf, der die sinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke seines Gemüths sich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und sie unterjochte, statt dessen Newton die Begriffe wie sinnliche Dinge handhabte, und sie nahm, wie man Stein und Holz zu fassen pflegt.

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band IV, Abth.* 1, *S.* 107 — 108.

**) *Buhle, a. a. O., S.* 115; *cf. Newtoni Optices, P. III* (*Londini*, 1706, 4.), *p.* 314.

Dieß ist noch jetzt so. Am Anfang der physikalischen Wissenschaften liest man z. B. von der Kraft der Trägheit, beschleunigender Kraft, Molecülen, Centripetal-, Centrifugal-Kraft, als von festen Bestimmungen, — es gäbe solche; was die letzten Resultate der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursach, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht: so ist es, weil man nicht versteht, nicht mit Begriffen zu thun hat, sondern sie sich entschließen, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen. — Und seine Erfahrungswissenschaften, z. B. seine Optik, so wie die Schlüsse aus seinen Erfahrungen, sind etwas so Unwahres, Begriffloses, daß, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennen lernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen ist. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt sich durch die Natur; denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint, — sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den herrlichen newtonischen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in sieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verstocktem Verschließen gegen das Entgegengesetzte.

Die experimentirenden Wissenschaften heißen bei den Engländern seit der Zeit Philosophie; Mathematik und Physik heißt newtonische Philosophie. Die Gesetze der Staats-Oekonomie, solche allgemeine Grundsätze, wie jetzt, den Handel frei zu geben, heißen bei ihnen philosophische Grundsätze, heißen Philosophie. Chemie, Physik, rationelle Staatswissenschaft, allgemeine Grundsätze, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntnisse dessen, was sich in diesem Kreise als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philosophie. Von dieser

empirischen Weise des Philosophirens — Locke ist die Metaphysik dieser empirischen Philosophie — gehen wir nun zu Leibnitz über.

## C.
### Dritte Abtheilung.
#### 1. Leibnitz.

Das Dritte ist die leibnitzische und wolfische Philosophie. Leibnitz macht, wie einen Gegensatz in anderer Rücksicht gegen Newton, so bestimmt in philosophischer gegen Locke und seine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Englische Wahrnehmen, gegen das sinnliche Seyn das Gedachte als das Wesen der Wahrheit, wie Böhme früher das Insichseyn: Spinoza ist die allgemeine, Eine Substanz. Bei Locke sahen wir die endlichen Bestimmungen als Grundlage. Das Grund-Princip des Leibnitz ist das Individuelle. So macht er die andere Seite der spinozistischen Mitte, die Individualität, das Fürsichseyn, die Monade, aber die gedachte, — nicht als Ich, nicht den absoluten Begriff. Die entgegengesetzten Principe sind auseinander geworfen, aber vervollständigen sich an einander.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Seine eigentliche Berufswissenschaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weise, zuerst Philosophie studirt hatte, auf die er sich besonders legte. Er erwarb sich zuerst in Leipzig eine bunte polyhistorische Menge von Kenntnissen, studierte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theosophen Weigel Philosophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magister der Philosophie. Er hat dort auch, bei der philosophischen Doktorpromotion, philosophische Theses vertheidigt, von denen einige noch in seinen Werken erhalten sind.*) Seine erste Dissertation, durch die er Doktor der Philosophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abstrakte

*) *Leibnitzii Opera omnia, ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400*

Princip seiner ganzen Philosophie im Gegensatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er tüchtige Kenntnisse erworben hatte, wollte er zum Doktor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch das Schicksal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Fakultät in Leipzig die Doktorwürde unter dem Vorwand seiner Jugend abgeschlagen wurde (obschon er als kaiserlicher Reichshofrath gestorben ist); und es kann seyn, daß es wegen zu vieler philosophischer Einsichten geschah, weil man es nicht gern sah, daß er sich viel mit der Philosophie beschäftigte. Er verließ nun Leipzig und begab sich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in Nürnberg Bekanntschaft mit einer Gesellschaft von Alchemisten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier in ihrem Dienste machte er Auszüge aus alchemistischen Schriften, er hat sich in diese obscure Wissenschaft hineinstudirt. *)

Seine gelehrte Thätigkeit war zwischen historischer, diplomatischer, mathematischer und philosophischer Geschäftigkeit getheilt. — Er kam dann in mainzische Dienste, wurde in Mainz Kanzleirath. Er erhielt 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des kurmainzischen Staatskanzlers von Boineburg; mit diesem jungen Manne reiste er auch nach Paris. Er lebte 4 Jahre in Paris, wo er mit dem großen Mathematiker Huygens bekannt wurde, und bei diesem erst recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung seines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg starb, ging er für sich nach London, wo er neben Newton noch sonstige Gelehrte kennen lernte; an ihrer Spitze stand Oldenburg, mit dem auch Spinoza in Verbindung stand. Nach dem Tode des Churfürsten von Mainz wurde Leibnitz seine Besoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog

*) *La vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, Amsterdam, 1747, T. I), p. 1—25: Bruckeri Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 335—343.*

von Braunschweig-Lüneburg nahm ihn sodann in seine Dienste, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; so verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er sich in Hannover nieder; er hatte hier viel mit Staatssachen zu thun, wurde besonders mit Gegenständen der Geschichte beschäftigt. Auf dem Harz ließ er durch Maschinen die wilden Wasser, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieser vielen Beschäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von Newton und der Londoner Societät der Wissenschaften auf eine sehr unedle Art geführt wurde. *) Die Engländer, die sich Alles zuschrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton sey der eigentliche Erfinder. Newton's Principia sind später herausgekommen; in der ersten Auflage ist noch in einer Note ein Lob auf Leibnitz, die nachher wegblieb.

Von Hannover aus machte er mehrere Reisen durch Deutschland, besonders nach Italien, im Auftrage seines Fürsten, um Urkunden zu sammeln, die sich auf das Haus Este beziehen, zur näheren Prüfung der Verwandtschaft dieses Fürstenstammes mit dem braunschweigisch-lüneburgischen; er hat viel im Geschichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch seine Bekanntschaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer hannöverischen Prinzessin, bewirkte er in Berlin, wo er sich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wissenschaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieser Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Resultat dieser Reise hat er sehr wichtige historische Werke herausgegeben. Er starb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. **)

*) *Vie de Mr. Leibnitz*, p. 25—28, 45, 59—62, 66—71; *Brucker. Histor. crit. philos. T. IV*, P. 2, *p.* 343—353.

**) *Leibnitzii Opera*, *T. II*, *P. I*, *p.* 45—46; *Vie de Mr. Leibnitz*, *p.* 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; *Brucker. l. l. p.* 353—368.

Leibnitz hat nicht nur in der Philosophie, sondern in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu thun gemacht, besonders auch in der Mathematik; und er ist der Schöpfer der Methode des Integral- und Differential-Calcüls. Seine großen Verdienste um Mathematik und Physik lassen wir unberücksichtigt, und betrachten nur seine Philosophie. — Kein Werk kann man als vollständiges System seiner Philosophie ansehen. Zu den größeren gehört sein Werk über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais etc.) gegen Locke; das ist nur Widerlegung. Seine Philosophie ist daher ganz in kleinen Broschüren, Briefen, Antworten zu Einwürfen zerstreut; wir finden schlechthin kein ausgearbeitetes systematisches Ganze. Das Werk, das etwa so aussieht, seine Théodicée, das berühmteste bei'm Publikum, ist eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle schrieb, und in der er sich Mühe gab, eben die Sache nicht spekulativ vorzustellen. Ein würtembergischer Theolog Pfaff und Andere, die mit Leibnitz in Korrespondenz standen, und selbst die Philosophie zu gut kannten, äußerten dieß gegen Leibnitz, der dessen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in popularer Form geschrieben sey. *) Sie machten sich nachher über Wolf, der sie für ganz ernsthaft nahm, deswegen sehr lustig; Wolf meinte, daß wenn es Leibnitz mit dieser Theodicee nicht in diesem Sinne Ernst gewesen, so habe er ohne Wissen doch sein Bestes darin geschrieben. Bayle war ein scharfer Dialektiker, der überall die Wendung nahm, die bei Vanini **) erwähnt ist; indem er gegen die Dogmen der Religion verfährt, sagt er, sie könnten durch die Vernunft nicht bewiesen werden, sie seyen nicht dadurch als wahr zu erkennen, aber der Glaube unterwerfe sich. Leibnitz' Theodicee ist für uns nicht mehr recht

*) *Vie de Mr. Leibnitz*, p. 131 — 143; *Brucker. Histor. crit. philos.* T. IV, P. 2, p. 385, 389; *Tennemann*, B. XI, S. 181 — 182.

**) S. Oben, S. 246 — 248.

genießbar; es ist eine Rechtfertigung Gottes über die Uebel in der Welt. Das Resultat ist Optimismus, auf den hinkenden Gedanken gestützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden sollen, aus den vielen möglichen Welten die möglichst beste, — die vollkommenste erwählt, insofern sie vollkommen seyn konnte bei dem Endlichen, was sie enthalten sollte.*) Dieß läßt sich wohl im Allgemeinen sagen, aber diese Vollkommenheit ist kein bestimmter Gedanke; die Natur des Endlichen ist damit nicht bestimmt.

Leibnitzens Philosophie ist nun, wie gesagt, in verschiedenen Aufsätzen, die in verschiedener Rücksicht verfaßt sind, in Briefen u. s. f. zerstreut, durch Einwürfe veranlaßt, einzelne Seiten weiter herauszuziehen. So antwortet er einzeln; er hat eigentlich das Ganze seiner Philosophie weder übersehen, noch ausgeführt. Seine eigentlich philosophischen Gedanken sind am meisten zusammenhangend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade, Principes de la Nature et de la Grace,**) und besonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen.***) — Buhle †) sagt: „Seine Philosophie ist nicht sowohl ein Produkt einer freien selbstständigen originalen Spekulation, als vielmehr ein Resultat geprüfter älterer“ und neuerer „Systeme, ein Eklekticismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte. Es ist desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen.“

Leibnitz ist im Ganzen so verfahren in seiner Philosophie, wie die Physiker bei Bildung einer Hypothese noch verfahren. Es sind Data vorhanden, diese sollen erklärt werden. Es soll eine allgemeine Vorstellung gefunden werden, aus der sich das Besondere ableiten lasse; hier muß, wegen der vorhandenen Data,

---

*) *Essais de Théodicée, T. I, P. I,* §. 7 — 8, *p.* 83 — 85; *Principes de la nature et de la grace* (*Oper. T. II, P. I*), §. 10, *p.* 36.

**) *Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p.* 32 — 39.

***) *Ibidem, Principia philosophiae, p.* 20 — 31.

†) Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IV, Abth. 1, S. 131.

die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexions-Bestimmung von Kraft oder Materie, nun so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, daß sie auf die Data paßt. So erscheint die leibnitzische Philosophie weniger als ein philosophisches System, denn als eine Hypothese, nämlich als Gedanken über das Wesen der Welt, wie dasselbe zu bestimmen sey, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung. *) Die Vorstellungen der Idee, des Wesens, wie es gedacht und bestimmt werden soll, sind so einzurichten, wie es paßt, — Gedanken, die übrigens ohne Konsequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweise vorgetragen werden. Leibnitzens Gedanken zeigen für sich genommen in ihrem Zusammenhange keine Nothwendigkeit; seine Philosophie sieht aus, wie Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen. Seine Behauptungen erscheinen als willkürliche Vorstellungen, ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältnisse zu machen: „Weil solche Verhältnisse nicht Statt finden können, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen.“ Kennt man diese Gründe nicht, so erscheint dieß als willkürlicher Fortgang.

1. Leibnitzens Philosophie ist ein Idealismus, Intellektualismus. Die leibnitzische Idee der Intellektualität des Universums steht einer Seits Locke, anderer Seits soll sie der spinozistischen Substanz entgegengesetzt seyn. Sie spricht näher einer Seits das Anundfürsichseyn der Unterschiedenen und der Individualität aus, in den vielen Monaden: anderer Seits dagegen und unverbunden die spinozistische Idealität und das Nichtanundfürsichseyn aller Unterscheidung aus, als vorstellender Idealismus.

a. Leibnitz' Philosophie ist Metaphysik, und steht dem Spi-

*) *Cf. Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.*

nozismus wesentlich und scharf entgegen, dieser Einen Substanz, wo Alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes ist. Im Gegensatz zu der spinozistischen einfachen allgemeinen Substanz legt Leibnitz die absolute Vielheit, die individuelle Substanz zu Grunde, die er nach dem Vorgange der Alten **Monaden** nannte, — ein schon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. „Substanz ist ein Ding, das der Thätigkeit fähig ist; sie ist zusammengesetzt oder einfach, die zusammengesetzten können nicht seyn ohne einfache. Diese Monaden sind einfache." *) Der Beweis, daß sie das Wahre sind von Allem, ist sehr einfach; es ist oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von ihm ist: „Weil es zusammengesetzte Dinge giebt, so müssen die Principien derselben das Einfache seyn; denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem." **) Dieser Beweis ist schlecht genug; es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimmtem, Zusammengesetztem auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu schließen. Das ist ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zusammengesetztes, so ist auch Einfaches; denn Zusammengesetztes heißt ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äußerlich ist. Es ist so die sehr triviale Kategorie des Zusammengesetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten ist. Dieß ist ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt sich aber, ob das, was es giebt, wahr.

Diese Monaden sind nun aber nicht ein abstraktes Einfaches in sich, — die leeren epikureischen Atome; diese sind das in sich Bestimmungslose, alle Bestimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden sind dagegen **substantielle Formen**, ***) — ein guter Ausdruck, von den

---

*) Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485).

**) *Principia philosophiae*, §. 1—2 (*Oper. T. II, P. I*), *p.* 20.

***) *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Oper. T. II, P. II*), §. 11, *p.* 55.

Scholastikern entlehnt, — alexandrinische metaphysische Punkte; sie sind die Entelechien des Aristoteles als reine Thätigkeit begriffen, *) sie sind Formen in ihnen selber. „Diese Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch vergehen sie auf eine natürliche Weise; sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung." **) Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung ist nun aus der Religion bekannt; aber es ist ein leeres Wort, aus der Vorstellung aufgenommen: um Gedanke zu seyn, philosophische Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher bestimmt seyn.

b. „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Wesen verändert; es findet keine ursachliche Verbindung zwischen ihnen Statt." ***) Von ihnen ist jede ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbstständiges; sonst wäre es keine Entelechie. Jede ist so für sich, daß alle ihre Bestimmungen und Modifikationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Bestimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz sagt: „Es giebt drei Weisen der Verbindung von Substanzen: 1) Ursächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Assistenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einflusses ist ein Verhältniß der Vulgarphilosophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Substanz in die andere übergehen können, so muß man solche Vorstellung verlassen." Nimmt man die Realität des Vielen an, so kann durchaus kein Uebergang seyn; jedes ist Letztes, absolut Selbstständiges. „Das System der Assistenz," nach Cartesius, „ist überflüssige Sache,

*) *Principia philosophiae*, §. 18, *p.* 22.

**) *Ibidem*, §. 3 — 6, *p.* 20 — 21; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

***) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden." Nimmt man selbstständige Substanzen an, wie Cartesius, so kann kein Kausal-Nexus gedacht werden; denn dieser setzt einen Einfluß, eine Beziehung Eines auf das Andere voraus, und so ist das Andere keine Substanz. „Es bleibt also nur Harmonie, an sich seyende Einheit übrig." *) „Die Monade ist also einfach in sich beschlossen, kann nicht durch Anderes bestimmt werden; dieses Andere kann nicht in sie gesetzt werden. Sie kann weder außer sich heraus, noch Anderes in sie hinein." **) Das ist auch das spinozistische Verhältniß; jedes Attribut stellt die Essenz Gottes für sich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht aufeinander.

c. Drittens „aber müssen diese Monaden zugleich gewisse Qualitäten haben, Bestimmungen an ihnen selbst, innere Aktionen, durch welche sie von anderen unterschieden sind. — Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern ein und dasselbe." ***) Hier kommt denn nun der leibnitzische Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden zur Sprache. Was nicht an sich unterschieden ist, ist nicht unterschieden. Dieses kann trivial genom-

---

*) Troisième éclaircissement du système de la Communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73: . . . La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment etc. (Recueil, T. II, p. 402.)

**) *Principia philosophiae*, §. 7, *p*. 21.

***) *Ibidem*, §. 8—9, *p*. 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §. 4—5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtems envain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — *Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S. 45.*

men werden: Es gäbe nicht zwei Individuen, die einander gleich sind. Für solche sinnliche Dinge hat der Satz kein Interesse: es ist prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die sich gleich sind oder nicht; es kann auch immer Unterschied des Raumes seyn. Dieß ist der oberflächliche Sinn, der uns nichts angeht. Der nähere Sinn ist jedoch, daß Jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst seyn, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muß an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben; die Bestimmung muß dem Individuum immanent seyn. Nicht nur wir unterscheiden das Thier durch seine Klauen, sondern es unterscheidet sich wesentlich dadurch, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins; Zwei macht aber an sich kein Verhältniß aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich, das ist die Hauptsache.

d. Viertens. „Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seyendes Princip; es ist eine Vielheit von Modifikationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt," *) — eine in sich reflektirte, sich erhaltende Bestimmtheit. Das Einfache verändert sich, und bleibt doch einfach. Die Monaden sind so an ihnen selbst, also durch Modifikationen in ihnen selbst unterschieden, nicht aber durch äußerliche Bestimmungen. „Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine Perception," — Vorstellung können wir sagen; und daher sagt Leibnitz, alle Monaden sind vorstellend, darum nicht

*) *Principia philosophiae*, §. 10 — 13, *p.* 21.

bewußte.*) Mit anderen Worten, sie sind an sich allgemein; dieß ist eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit ist. Dieß ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit und Insichseyn aufzugeben. Dieses kommt ebenso dem Materiellen zu; das Materielle ist Vielheit von Monaden. Daher ist das leibnitzische System ein Intellektualsystem: Alles Materielle sey ein Vorstellendes, Percipirendes. Die Vorstellung, die Bestimmung, die in sich eingeschlossen ist, ist die Hauptsache. Das ist der absolute Unterschied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorstellen auseinander fällt, wird zusammengehalten. Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sey, und ungeachtet seiner Unterschiedenheit an ihm selbst doch Eins sey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geist. Ich habe viele Vorstellungen, ein Reichthum von Gedanken ist in mir; und doch, dieser Unterschiedenheit ungeachtet, bin ich nur Eins. Dieß ist diese Idealität, daß das Unterschiedene zugleich aufgehoben ist, als Eins bestimmt ist. Diese Bestimmungen, diese in den Monaden eingeschlossenen Vorstellungen, sind in ihnen auf ideelle Weise. Diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so daß diese Unterschiede nur Vorstellungen sind. Dieß ist das Interessante der leibnitzischen Philosophie.

Die Monade ist also ein Vorstellendes, Percipirendes; so sagt er, die Monade ist thätig. Denn Thätigkeit ist Unterschiedenseyn in Einem; das ist der wahrhafte Unterschied. Die Monade ist nicht nur vorstellend, sondern es ist Veränderung darin; sie verändert sich in sich selbst, und bleibt doch absolut, was sie ist. Diese Veränderung gründet sich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des inneren Princips, wodurch es von einer Perception

*) *Principia philosophiae*, §. 14, *p.* 21—22.

zur anderen fortgeht, ist ein Begehren (appetitus)." *) Die Veränderung im Vorstellen ist Begehren. Das ist Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr selbst zu, Influenz fällt weg. — In der That, diese Intellektualität aller Dinge ist ein großer Gedanke Leibnitzens. „Alle Vielheit ist in die Einheit eingeschlossen," **) — die Bestimmtheit nicht eine Differenz gegen ein Anderes, sondern in sich reflektirt. Dieß ist eine Seite; die Sache ist darin aber nicht vollständig, sie ist ebenso different gegen Anderes.

e. Diese Vorstellungen sind nicht nothwendig bewußte Vorstellungen. Bewußtseyn ist zwar selbst Perception, aber ein höherer Grad derselben; Perceptionen des Bewußtseyns nennt Leibnitz Apperceptionen. Den Unterschied von den bloß vorstellenden Monaden und den selbstbewußten setzt Leibnitz in einen Gradunterschied der Deutlichkeit. Der Ausdruck Vorstellung hat aber allerdings etwas Ungeschicktes, da wir gewöhnt sind, ihn nur dem Bewußtseyn, und dem Bewußten als solchem zuzuschreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloses Vorstellen an. Wenn Leibnitz bewußtlose Vorstellungen in Beispielen aufzeigt, so beruft er sich auf den Zustand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir bloße Monaden sind: und daß Vorstellungen ohne Bewußtseyn in solchen Zuständen vorhanden sind, beweist er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben; also müssen andere da gewesen seyn, denn eine Perception entspringt nur aus anderen. ***) Das ist unbedeutendes empirisches Aufweisen.

f. Diese Monaden machen nun das Princip alles Seyen-

---

*) *Principia philosophiae*, §. 15, *p.* 22; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

**) *Principia philosophiae*, §. 16, *p.* 22.

***) *Ibidem*, §. 19—23, *p.* 22—23; *Principes de la nature et de la grace*, §. 4, *p.* 33—34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe*), *Liv. II, Ch. IX*, §. 4, *p.* 90.

den aus. Die Materie ist nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorstellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterscheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt. *) Das ist eine richtige Bestimmung jenes Vorstellens; nach dem Momente der Einfachheit ist es Seyn, Materie. Sie ist an sich Thätigkeit; bloßes Ansichseyn ohne Gesetztseyn, wäre der bessere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweist er durch Ohnmacht.

g. Die Körper als Körper sind Aggregate von Monaden; sie sind Haufen, welche nicht Substanzen heißen können, so wenig als eine Heerde Schaafe diesen Namen führen kann. **) Die Kontinuität derselben ist eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an sich; ***) er ist nur in einem Anderen, oder eine Einheit, die unser Verstand jenem Aggregate giebt. †)

2. Leibnitz bestimmt und unterscheidet nun unorganische, organische und bewußte Monaden näher auf folgende Art.

a. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden sind, sind unorganische; sie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrscht. ††) — Die Kontinuität ist so nur Raum; als bloße äußere Beziehung hat sie nicht den Begriff der Gleichheit dieser Monaden an ihnen selbst an sich

---

*) *De anima brutorum* (*Op. T. II, P. I*), §. 2—4, *p.* 230—231.

**) *Oper. T. II, P. I, p.* 214—215, §. 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, §. 11, *p.* 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Op. T. II, P. I*), *p.* 50, 53.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 79, 121, 234—237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XIII*, §. 15, 17, *p.* 106—107.

†) *Nouveaux essais sur l'entend. humain, L. II, Ch. XII*, §. 7, *p.* 102—103; *Ch. XXI*, §. 72, *p.* 170; *Ch. XXIV*, §. 1, *p.* 185.

††) *Oper. T. II, P. I, p.* 39; *Nouveaux essais, L. III, Ch. VI*, §. 24, *p.* 278; §. 39, *p.* 290.

Die Kontinuität ist in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen selbst zu setzen. Leibnitz bestimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zusammenstimmung derselben;*) — d. h. aber wieder, die Gleichheit ist nicht an ihnen selbst. In der That macht die Kontinuität die wesentliche Bestimmung des Unorganischen aus. Aber sie muß zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, sondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in sich aufgelöst hat, — eine Flüssigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht, weil ihm Monaden das absolute Princip sind, die Einzelnheit das sich Aufhebende ist.

b. Eine höhere Stufe des Seyns sind die belebten und beseelten Körper, in welchen Eine Monade eine Herrschaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie, Seele ist, wird mit dieser Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. — Eine solche Entelechie herrscht über die anderen, aber nicht realiter, sondern formal; aber die Glieder dieses Thiers sind selbst wieder solche Beseelte, deren jedes abermals seine herrschende Entelechie in ihm hat.**) Herrschen ist aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrschen ist nicht über Andere, denn alle sind selbstständig; es ist also nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen, und dieß eben näher entwickelt: so hätte eben diese übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ gesetzt; das Ansichseyn der anderen Monaden wäre verschwunden, oder das Princip des absoluten Seyns dieser Punkte oder Individuen. — Doch diese Beziehung derselben auf einander werden wir nachher sehen.

c. Die bewußte Monade unterscheidet sich nun von den

---

*) *Oper. T. II, P. II, p. 60; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII, §. 23, p. 181.*

**) *Principia philosophiae, §. 65—71, p. 28; Principes de la nature et de la grace, §. 3—4, p. 32—33.*

nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorstellens. Aber es ist dieß freilich nur ein unbestimmtes Wort, ein formeller Unterschied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtseyn eben das Unterscheiden des Ununterschiedenen, das Unterscheiden die Bestimmtheit des Bewußtseyns ausmacht. Bestimmter bestimmt Leibnitz den Unterschied des Menschen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig ist," — oder daß er das Allgemeine vorstellt einer Seits und dann das Zusammenhängende; die Natur und das Wesen des Selbstbewußtseyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Diese ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundsätzen; der eine Satz ist der des Widerspruchs, der andere der des zureichenden Grundes." Jener ist die Einheit unnützer Weise als Satz ausgedrückt, das Unterscheiden Nichtzuunterscheidender, A = A; er ist die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterscheidung als solcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip war: Was im Gedanken nicht unterschieden ist, ist nicht unterschieden. „Der Satz des Grundes ist, daß Alles seinen Grund hat," *) — das Besondere das Allgemeine zum Wesen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund so an ihr haben, daß er durch Analyse gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyse ist eben die beliebte Vorstellung von Auflösung in einfache Begriffe und Sätze, — eine Auflösung, die ihre Beziehung vernichtet, also in der That einen Uebergang in das Entgegengesetzte macht, ohne Bewußtseyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausschließt. — Zureichender Grund scheint Pleonasmus zu seyn; Leibnitz verstand darunter Endursachen, Zwecke (causae finales). Es ist der Unterschied von Kausal- und Final-Ursach, der hier zur

*) *Principia philosophiae*, §. 29 — 31, *p.* 24; *Principes de la nature et de la grace*, §. 5, *p.* 34; *Essais de Theodicée, T. I, P. I*, §. 44, *p.* 115.

Sprache kommt.*) — Dieß sind nun also die Haupt-Momente.

3. Dieses Allgemeine selbst, das absolute Wesen — denn es ist doch noch etwas Anderes als jene Monaden — nun spaltet sich auch bei Leibnitz in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengesetzten.

a. Jenes Allgemeine ist Gott. Dieses Princip des zureichenden Grundes macht denn allerdings weiter den Uebergang zum Bewußtseyn Gottes, als der Ursache der Welt. Eine Folge dieser ewigen Wahrheiten ist die Existenz Gottes: Ewige Wahrheit ist Bewußtseyn des an und für sich Allgemeinen und Absoluten; und dieß Allgemeine, an und für sich Absolute ist Gott, ist als Monas Eins mit sich, ist die Monade der Monaden, ist die absolute Monas. — Die ewigen Wahrheiten, die Gesetze der Natur müssen einen zureichenden Grund haben; der allgemeine zureichende Grund bestimmt sich als Gott. Und hier kommt wieder der langweilige Beweis von seinem Daseyn; er ist der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben. Er hat den Vorzug, in seiner Möglichkeit zugleich zu existiren;**) — es ist die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begrifflose Weise. Was nothwendig ist, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt; er ist mehr als Allgemeines, aber nach der Seite der Beziehung Entgegengesetzter.

b. Die zweite Seite ist die absolute Beziehung Entgegengesetzter. Diese kommt vor, erstens in der Form von absolut Entgegengesetzten des Gedankens, dem Guten und dem Bösen. „Gott ist Urheber der Welt;" das bezieht sich sogleich auf das Uebel. — Diese Beziehung ist es, um die sich das philosophische Bestreben herumdreht, zu deren Einheit aber es nicht gelangte.

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 7, *p.* 35.

**) *Ibidem*, §. 8, *p.* 35; *Principia philosoph.* §. 43—46, *p.* 25.

Es ist das Uebel in der Welt zu begreifen; doch wird über den fixen Gegensatz nicht hinaus gekommen. Leibniz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beste ausgewählt habe, — Optimismus.*) Das ist ein schlechter, popularer Ausdruck, so ein Geschwätze von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung; Voltaire hat ihn lustig persiflirt. Weil die Welt ein Inbegriff endlicher Wesen seyn sollte, so konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit ist.**) Es bleibt da die Realität und Negation ebenso gegeneinander über stehen, als vorhin. Das ist Hauptvorstellung in der Theodicee. — So was kann man wohl im gemeinen Leben sagen. Wenn ich eine Waare auf dem Markt in einer Stadt holen lasse, und sage, sie sey zwar nicht vollkommen, aber die beste, die zu haben gewesen: so ist dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen ist ein ganz Anderes. Es ist weiter nichts gesagt als, die Welt sey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt dasselbe vor, wie nach. „Weil sie einmal habe endlich seyn sollen," — das ist bloße Wahl, Willkür. Warum und wie ist im Absoluten und in seinen Entschlüssen Endlichkeit? Und dann wird aus der Bestimmung der Endlichkeit geschlossen, worin es allerdings liegt, das Uebel abzuleiten.

„Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirekt in die Folgen" (blind), „weil manchmal das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Also sind sie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott nicht ein anderes Mittel? Es ist immer äußerlich, nicht an und für sich. „Aber ein moralisches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch

---

*) *S. Oben, S.* 453.

**) *Essais de Théodicée, T. I, P. I,* §. 20, *p.* 96, 97; §. 32—33, *p.* 106—107; *T. II, P. II,* §. 153, *p.* 57—58; §. 378, *p.* 256—257.

muß man (nach dem Apostel) Uebels thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böse ist in Gott nur der Gegenstand eines erlaubenden Willens (voluntatis permissivae)," *) — kurz Alles, was das Schlechte. „Das Gute ist der Zweck, aber jedwedes, auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft Mittel; das Böse jedoch nur conditio sine qua non, in welchem Sinne Christus sagte, Aergerniß müsse seyn." **)

„Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, daß die Gesetze der Natur die besten sind." Im Allgemeinen ist man damit zufrieden; aber die Antwort ist für die bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieses Gesetzes erkennen. Das wird nicht geleistet. „Das Gesetz des Falls, z. B., ist das beste: Das Verhältniß der Zeiten und Räume als das Quadrat ist das beste." Man könnte auch für die Mathematik jede andere Potenz gebrauchen. Leibnitz antwortet: „Gott hat es gemacht;" das ist keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieses Gesetzes erkennen; solche allgemeinen Bestimmungen lauten fromm, sie sind aber nicht genügend.

c. Das Weitere ist dieses, daß der zureichende Grund sich auf die Vorstellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge sind die Monaden, jede ist für sich, wirkt nicht auf die andere, zugleich ist eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die Monas monadum, Gott, die absolute Substanz ist, so hört die Substantialität der einzelnen Monaden auf. Es ist ein Widerspruch, der in sich unaufgelöst ist: Die Eine substan-

*) Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 34 — 38, p. 385 — 386.

**) Ibidem, §. 39, p. 386: Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum: sed bonum, ut qualemcunque, etiam subalternum; res vero indifferentes, itemque mala, saepe ut media: at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

tielle Monade und dann die vielen einzelnen Monaden, die selbstständig seyn sollen, deren Grund ist, daß sie nicht in Beziehung auf einander stehen; und so ist ein Widerspruch, der nicht aufgelöst ist. Sie sind, wird gesagt, durch Gott geschaffen, d. h. durch seinen Willen so gesetzt als Monaden.

Die Einheit entgegengesetzt Seyender, der Seele und des Körpers, ist allgemeiner als Verhältniß von Monaden zu Monaden zu fassen. Diese Einheit stellt Leibnitz als eine nicht differente Beziehung, als eine begrifflose Beziehung vor, nämlich als eine präſtabilirte Harmonie.*) — Leibnitz gebraucht das Beispiel von zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt sind und gleichen Gang haben; **) so geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Bestimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entsprechenden nach allgemeinem Kausal-Zusammenhang.***) — Es ist dasselbe bei Spinoza, daß diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern völlig gleichgültig gegen einander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abstrakten Denken, das ohne Begriff, erhält jene Bestimmtheit die Form der Einfachheit, des Ansich, des Gleichgültigseyns gegen Anderes (schon das abstrakte Roth ist gesetzt gleichgültig gegen Blau u. s. f.), — ein bewegungsloses Reflektirtseyn. — Hier verläßt, wie vorher, den Leibnitz sein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausschließendes Eins zu seyn, nicht über das Andere übergreifendes: vorgestelltes Eins, nicht sein Begriff. Die Seele hat also eine Reihe von Vorstellungen, die sich aus ihrem In-

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 3, *p.* 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*, *p.* 70.

**) *Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances*, *p.* 71—73.

***) *Principia philosophiae*, §. 82, *p.* 30; *Principes de la nature et de la grace*, §. 11, *p.* 36.

neren entwickeln, und diese Reihe ist ursprünglich in sie gelegt, bei der Schöpfung, d. i. es ist eben unmittelbar so: sie ist diese Bestimmtheit an sich, seyende Bestimmtheit; aber Bestimmtheit ist nicht an sich, die reflektirte Entfaltung dieser Bestimmtheit in der Vorstellung ist ihr Daseyn. Mit dieser Reihe von unterschiedenen Vorstellungen geht eine Reihe von Bewegungen des Körpers parallel oder des außer ihr Seyenden. *) Wesentliches Moment der Realität sind beide; sie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenso wesentliche differente Beziehung.

Es ist Seele, Denkendes: und auf der anderen Seite Körperliches, Bewegungen. Jede Monade ist in sich geschlossen, wirkt nicht auf den Körper; Jedes ist unendliche Menge von Atomen, und doch ist ein Entsprechen der Atome. Die nähere Bestimmung des Verhältnisses der Monas monadum, ihrer Thätigkeit ist, daß sie ist das Prästabilirende in den Veränderungen der Monaden; diese Harmonie legt Leibnitz in Gott. **) Er ist der zureichende Grund dieses Entsprechens; er hat die Menge der Atome so eingerichtet, daß die ursprünglichen Veränderungen, die sich innerhalb Einer Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entsprechen. Das ist prästabilirte Harmonie. Wenn ein Hund Prügel kriegt, so entwickelt sich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt sich ebenso, ebenso der Schlagende; ihre Bestimmungen entsprechen sich alle, und nicht durch objektivem Zusammenhang der Bestimmungen, sondern Jedes ist selbstständig. ***) Der Zusammenhang unter den Monaden kommt nicht ihnen zu. Das Princip der Zusammenstimmung ist also außer ihnen in Gott, der dadurch die Monade der Monaden, die absolute Einheit ist; vom Entsprechen ist Gott die Ursach.

---

*) *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p.* 54 — 55.

**) *Principia philosophiae,* §. 90, *p.* 31; *Principes de la nature et de la grace,* §. 12 — 13, *p.* 36 — 37; §. 15, *p.* 37 — 38.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 75 — 76.

Wir sahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieser Vorstellung kam. Jede Monade ist vorstellend überhaupt und als solche Vorstellung des Universum's. Jede Monade ist an sich Totalität, an sich die ganze Welt. Damit ist aber diese Vorstellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade ist ebenso an sich das Universum, und das Unterscheiden ist die Entwickelung dieser Totalität in ihr. *) Das, was sich in ihr entwickelt, ist zugleich in Harmonie mit allen anderen Entwickelungen; es ist Eine Harmonie. „Im Universum ist Alles auf's Genauste verknüpft, es ist aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringste Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort." **) Aus Einem Sandkörnchen könnte das ganze Universum in seiner ganzen Entwickelung begriffen werden, wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel gesagt, so glänzend es aussieht; denn das übrige Universum ist noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Wesen sey das Universum, ist ein leeres Geschwätze; denn eben das Universum als Wesen ist nicht das Universum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin ist; und indem so der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörnchen existiren, so kann das Universum und seine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder ist also jede Monade die Vorstellung des ganzen Universums, d. h. eben sie ist Vorstellung überhaupt; aber zugleich eine bestimmte, wodurch sie diese Monade ist, Vorstellung nach ihrer besonderen Lage und Umständen. ***)

Die Monade ist thätig, vorstellend, percipirend; diese Perceptionen, die ihr Universum ausmachen, entwickeln sich in ihr

*) *Principia philosoph.*, §. 58—62, *p.* 27: *Oper. T. II, P. I, p.* 46—47.

**) *Essais de Theodicée, T. I, P. I,* §. 9, *p.* 85—86.

***) *Principes de la nature et de la grace*, §. 12—13, *p.* 36—37; *Oper. T. II, P. I, p.* 337.

nach den Gesetzen der Thätigkeit. Wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Gesetzen der Körper sich entwickeln: so folgt die Entwickelung aus sich des Vorstellens in sich selbst, des Geistigen, den Gesetzen der Begierde. Die Freiheit ist die Spontaneität, daß, was sich in jeder Monade entwickelt, ihre immanente Entwickelung ist; Freiheit ist nur bewußte Spontaneität.*) Die Magnetnadel hat Spontaneität. Er sagt: Die Natur der Magnetnadel ist, sich nach Norden zu richten; hätte sie Bewußtseyn, so würde sie sich vorstellen, daß dieß ihre Selbstdetermination sey, — so hätte sie den Willen, sich nach ihrer Natur zu geriren.**) Denn Jedes hat appetitus nach seiner eigenen Natur. Indem so die Monaden abgeschlossen sind, jede sich in sich entwickelt, so muß ferner diese Entwickelung in Harmonie seyn. Ein organisches Ganze, ein Mensch ist dieß, aus sich selbst den Zweck zu setzen; aber es ist in seinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu seyn. Er stellt sich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; seine Thätigkeit wendet sich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Bestimmung wird so leibliche Bestimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erscheint als Ursach, wirkend auf andere Monaden. Dieß ist aber nur ein Schein. Dieß Andere ist das Wirkliche, insofern die Monade es bestimmt, negativ setzt; sie ist dieß Passive an ihr selbst, alle Momente sind so in ihr beschlossen. Aber eben darum bedarf es nicht anderer Monaden. Wenn dieß Füreinanderesseyn ein Schein ist, so ist es ebenso dieß Fürsichseyn, das nur Bedeutung hat in Beziehung auf das Füreinanderesseyn; es bedarf keiner Gesetze, als der Monaden in sich selbst.

Das Große an Leibnitz ist diese Intellektualität, aber Leibnitz hat dieses Vorstellen nicht auszuführen gewußt; und aus diesem Grunde ist diese Intellektualität zugleich unendliche Viel-

---

*) *Essais de Théodicée, T. II, P. III,* §. 291, *p.* 184 — 185.
**) *Ibidem, T. I, P. I,* §. 50, *p.* 119.

heit. Diese ist absolut, die Monade ist selbstständig; diese Intellektualität hat das Eins nicht zu überwältigen gewußt. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht, dem Scheinen in unterschiedene Selbstständigkeit, hat er nicht in die Einheit zusammenzufassen gewußt. Die Zusammenstimmung dieser beiden Momente, des Ganges der Vorstellungen und des Ganges der äußeren Reflexion, als Ursach und Wirkung erscheinend, weiß Leibnitz nicht an und für sich zu beziehen; er läßt sie daher auseinanderfallen. Jedes ist passiv für ein Anderes. Näher betrachtet er Beides in Einer Einheit; aber ihr Thätigseyn ist zugleich nicht für sie. Und unbegreiflich wird jeder Fortgang für sich, weil der Gang der Vorstellung als durch Zwecke am ihm selbst dieß Moment des Andersseyns der Passivität bedarf, und wieder der Zusammenhang der Ursache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieses seines anderen Moments entbehrt. Aber insofern in dem Verlaufe der bewußten Vorstellungen kein nothwendiger Zusammenhang eintritt, sondern Zufälligkeit, Sprünge erscheinen, so ist nach Leibnitz dieß dadurch, „daß die Natur einer erschaffenen Substanz es mit sich bringt, daß sie sich unaufhörlich in einer gewissen Ordnung verändert, welche sie selbstthätig (spontanément) durch alle die Zustände leitet, die ihr begegnen werden; so daß derjenige, der Alles sieht, in dem gegenwärtigen Zustande der Substanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Gesetz der Ordnung, das die Individualität der besonderen Substanz bestimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Substanz und im ganzen Universum vorgeht." *) D. h. an sich ist die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Ansichten, sie als selbstthätig der Form nach erzeugend ihre Vorstellungen und sie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu setzen; das heißt nach Spinoza, sie von beiden Seiten betrachtet.

*) *Oper. T. II, P. I, p. 75.*

Diese Einheit, daß zusammenstimmt die Bestimmung des Willens des Menschen und die Veränderung, die er meint dadurch hervorzubringen, ist durch ein Anderes, nicht von Außen; und dieß Andere ist Gott, der diese Harmonie präſtabilirt, — es ist dieß die bekannte präſtabilirte Harmonie. Indem eine Monade verändert wird, gehen in der anderen Monade Veränderungen vor, die jenem entsprechen; dieß Entsprechen ist Harmonie und durch Gott gesetzt. Diese absolute Einheit wird nun in Gott verlegt; er ist die Monade der Monaden. Vor Gott waren sie nicht selbstständig; in Gott sind sie absorbirt, ideell. Damit käme nun jetzt die Forderung, in Gott eben jene Einheit zu begreifen von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist so dann die Aushülfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannte ist; das Herausgehen des Vielen aus dieser Einheit wird aber nicht aufgezeigt.

Gott spielt daher in der neueren Philosophie eine weit größere Rolle, als in der alten. In der neueren ist das Begreifen Hauptforderung, der absolute Gegensatz herrschend, Denken und Seyn. So weit Gedanken fortgehen, so weit das Universum: wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an; so daß sogar dafür gehalten wird, durch's Begreifen werde Gott schlecht, dann sey er in die Endlichkeit herabgezogen. — Es wird von Bestimmtem ausgegangen: Dieß und jenes ist nothwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen. Eine solche populare Sammlung ist nun Leibnitzens Theodicee. Da sind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerspruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen,

die nie auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß sind die Haupt-Momente der leibnitzischen Philosophie. Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht; dieß ist die absolute Vielheit, so daß der Zusammenhang nur als Kontinuität aufgefaßt werden kann. Dadurch ist schon die absolute Einheit aufgehoben, aber sie ist vorausgesetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander ist nur so zu erklären, daß es Gott ist, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen bestimmt. Es ist ein künstliches System, das auf den Verstandes-Kategorien des Absolutseyns der Vielheit, der abstrakten Einzelnheit begründet ist. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundsätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.

## 2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz schließt sich nun die wolfische Philosophie an; denn sie besteht eigentlich darin, daß sie ein Systematisiren der leibnitzischen ist, daher sie auch die leibnitzisch-wolfische heißt. — Mit Wolf ist eine systematische Ausführung des philosophischen Stoffes überhaupt gegeben. Wolf hat sich um die Verstandesbildung der Deutschen große Verdienste, unsterbliche Verdienste erworben; er ist es erst, welcher nicht gerade die Philosophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem sinnlichen Wahrnehmen und in der Vorstellung, in Deutschland gesetzt hat. Dieß ist, wie gesagt, Seite der Bildung, die uns eigentlich hier nichts angeht, sondern vielmehr nur insofern, als diese Form des Gedankens sich als Philosophie geltend macht. Diese Philosophie wurde zur allgemeinen Bildung: das bestimmte, verständige Denken ist Grund-Princip; es breitet sich über den ganzen Kreis des Vorhandenen aus. Die geistige höhere substantielle Philo-

sophie, das spekulative Interesse, was wir bei Böhm in einer eigenen noch barbarischen Gestalt auftreten sahen, ist ganz ausgelöscht und ohne Wirkung in Deutschland verschwunden, auch mit Vergessen seiner Sprache.

In Christian Wolf's Lebensumständen ist dieß am Merkwürdigsten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, anfangs Theologie, dann Philosophie studirte, und 1707 Professor der Mathematik und Philosophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietistischen Theologen, besonders Lange, die niederträchtigsten Händel. Die Frömmigkeit traute diesem Verstande nicht; ist sie wahrhaft, so geht sie auf einen Inhalt, der spekulativer Natur ist, und über den Verstand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwasser erhielten, so griffen sie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbarischen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Mensch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen desertirten, sondern durch eine besondere Einrichtung (prästabilirte Harmonie) Gottes; — eine Lehre, die, wenn sie unter das Militair verbreitet würde, höchst gefährlich seyn würde. Der König, hierüber höchst aufgebracht, erließ sogleich eine Kabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal 24 Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preußischen Staaten verlassen sollte. Wolf verließ also Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Skandal hinzu, daß sie gegen Wolf und seine Philosophie predigten, und der fromme Franke Gott in der Kirche auf den Knien für diese Entfernung Wolf's dankte. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kassel gegangen: ward sogleich als erster Professor der philosophischen Fakultät in Marburg angestellt: um dieselbe Zeit von den Akademien der Wissenschaften zu London, Paris, Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland zum Vicepräsidenten seiner neu errichteten Akademie in Petersburg

ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt aber ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürsten von Baiern in den Freiherrnstand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die besonders damals, auch noch jetzt, vor dem allgemeinen Publikum sehr viel galten, und zu groß waren, als daß sie nicht hätten in Berlin das größte Aufsehen machen müssen. — Es wurde dann in Berlin eine Kommission niedergesetzt, die ein Gutachten über die wolfische Philosophie (denn diese hatte nicht vertrieben werden können) zu stellen hatte, und die sie von aller Gefahr für Staat und Religion frei sprach, für unschädlich erklärte, und den Theologen den Mund stopfte und das Streiten verbot. Wolf ward von Friedrich II. gleich nach seiner Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war gestorben), und nahm jetzt den Ruf an. Schon Friedrich Wilhelm hatte sehr ehrende Rückberufungsschreiben an ihn erlassen, er jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken getragen; er traute nicht. Er wurde Vicekanzler der Universität; er hatte aber seinen Ruf überlebt, und sein Auditorium war am Ende völlig leer. Er starb 1754.*)

Wolf brachte das ganze Wissen in pedantisch-systematische Form. Wolf hat sich in der Mathematik sehr berühmt gemacht, und ebenso durch seine Philosophie, welche in Deutschland lange herrschend gewesen ist. Seine Philosophie aber ist im Allgemeinen Verstandes-Philosophie zu nennen, die sich auf alle Gegenstände, die in das Gebiet des Wissens fallen, ausgedehnt hat: zwar erbaut auf der leibnitzischen Grundlage, so jedoch, daß das Spekulative ganz darin verschwunden ist. Wolf hat sich nun in Ansehung der Philosophie vorzüglich in Beziehung auf deutsche allgemeine Bildung verdient gemacht; und er darf vor

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosoph., B. IV, Abth. II, S.* 571—582; *Tiedemann: Geist der spekulativen Philos., B. VI, S.* 511—518; *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. III,* §. 79, *S.* 195—196.

Allen als Lehrer der Deutschen genannt werden. Man kann sagen, daß Wolf erst das Philosophiren in Deutschland einheimisch gemacht hat. Tschirnhausen und Thomasius haben zugleich an diesem Verdienste Theil genommen, — ein unsterbliches Verdienst dadurch erworben, daß sie über die Philosophie in deutscher Sprache schrieben.

Einen großen Theil seiner Schriften verfaßte Wolf auch in dieser seiner Muttersprache; und dieß ist wichtig. Der Titel der deutschen philosophischen Schriften ist immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712," 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;" „Von der Menschen Thun und Lassen, Halle, 1720;" „Von dem gesellschaftlichen Leben, Halle, 1721;" „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;" u. s. f. Wolf schrieb also deutsch; Tschirnhausen und Thomasius haben an diesem Ruhm Theil, wogegen Leibnitz nur lateinisch oder französisch schrieb. Aber man kann erst sagen, wie schon erinnert worden,*) daß eine Wissenschaft nur dann einem Volke angehört, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt; und dieß ist bei der Philosophie am Nothwendigsten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbstbewußtseyn anzugehören oder sein Eigenstes zu seyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Bestimmtheit statt Determination, das Wesen statt Essenz u. s. f., ist dieß unmittelbar für das Bewußtseyn, daß diese Begriffe sein Eigenstes sind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die lateinische Sprache hat eine Phraseologie, einen bestimmten Kreis, Stufe des Vorstellens: es ist einmal angenommen, daß man, wenn lateinisch geschrieben wird, platt seyn dürfe; es ist unmöglich lesbar oder schreibbar, was man sich erlaubt, lateinisch zu sagen.

*) *S. Oben, S.* 257.

Ueber alle Theile der Philosophie bis zur Oekonomie hinaus hat er deutsche und lateinische Quartanten geschrieben, 23 dicke Bände lateinisch, zusammen bei 40 Quartanten. Seine mathematischen Schriften machen noch besondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er besonders in allgemeinen Gebrauch gebracht. — Von Tschirnhausens und Thomasius' Philosophie ist aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu sagen, es ist sogenannte gesunde Vernunft; es ist die Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da statt findet, wenn Anfang gemacht wird mit dem Denken. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin ist, wie ein Sittenspruch, der aber in seiner Allgemeinheit eben keinen bestimmten Inhalt hat.

Wolf's Philosophie ist nun also ihrem allgemeinen Inhalte nach im Ganzen leibnitzische Philosophie, nur daß er sie systematisirt hat. Dieß bezieht sich aber nur auf die Hauptbestimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben ist. Die großen Verdienste Wolf's um die Verstandesbildung Deutschlands, welche jetzt ganz für sich ohne Zusammenhang mit früherer tiefer metaphysischer Anschauung hervortrat, stehen in gleichem Verhältnisse mit der Dürre und inneren Gehaltlosigkeit, in welche die Philosophie versank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verständigen Bestimmungen mit pedantischer Anwendung der geometrischen Methode ausspann, und gleichzeitig mit Englischen Philosophen den Dogmatismus der Verstandes-Metaphysik, nämlich ein Philosophiren, welches das Absolute und Vernünftige durch sich ausschließende Verstandesbestimmungen und Verhältnisse, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zusammensetzung, Endliches und Unendliches, Kausal-Verhältniß u. s. f. bestimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die scholastisch-aristotelische Philosophie vollends gründlich verdrängt, und die Philosophie zur allgemeinen, der deutschen Nation angehörigen, Wissenschaft gemacht.

Sonst aber hat er der Philosophie die systematische und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neuesten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat:

I. Theoretische Philosophie. Er handelt zuerst 1. Logik ab, gereinigt von der scholastischen Ausführung: es ist die Verstandes-Logik, die Wolf systematisirt hat; dann 2. Metaphysik. Diese enthält: a. Ontologie, die Abhandlung von den abstrakten, ganz allgemeinen Kategorien des Philosophirens, des Seyns (ὄν), daß das ens unum, bonum ist; das Eine, Accidenz, Substanz,*) Ursach und Wirkung,**) das Phänomen u. s. f. kommt vor; es ist abstrakte Metaphysik. b. Die nächste Lehre ist Kosmologie; das ist allgemeine Körperlehre, Lehre von der Welt. Das sind metaphysische, abstrakte Sätze von der Welt, daß es keinen Zufall giebt,***) keinen Sprung in der Natur,†) — das Gesetz der Kontinuität. Er schließt Naturlehre und Naturgeschichte aus. c. Dann rationelle Psychologie oder Pneumatologie, Philosophie der Seele: Einfachheit, Unsterblichkeit, Immaterialität der Seele.††) d. Natürliche Theologie: Beweise vom Daseyn Gottes.†††) Empirische Psychologie ist eingeschoben.[1]) Das ist theoretische Philosophie. II. Die praktische Philosophie ist: 1. Naturrecht, 2. Moral, 3. Völkerrecht oder Politik, 4. Oekonomie.

Das Ganze ist vorgetragen in streng geometrischen Formen, Axiomen, Theoremen, Scholien, Corollarien u. s. f. Wolf ging einer Seits auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und anderer Seits auf Strenge der Methode in Ansehung der Pro-

---

*) *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Th. I, Kap. II*, §. 114, *S.* 59—60 (*Halle*, 1741).

**) *Ibidem*, §. 120, *S.* 62—63.

***) *Ibidem, Kap. IV*, §. 575—581, *S.* 352—359.

†) *Ibidem*, §. 686, *S.* 425.

††) *Ibidem, Kap. V*, §. 742, *S.* 463; §. 926, *S.* 573.

†††) *Ibidem, Kap. VI*, §. 928, *S.* 574, *flg.*

[1]) *Ibidem, Kap. III.*

positionen und ihrer Beweise. Der Inhalt ist dann Theils aus Leibnitz genommen in Rücksicht der Philosophie, oder aus unserer Empfindung, Neigung empirisch aufgenommen; und alle cartesische und sonstige Bestimmungen der allgemeinen Begriffe hat er vollständig aufgenommen, Definitionen davon gegeben und auch Sätze über sie aufgestellt, die er beweist. — Es ist dieß Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner. Wolf verfährt so: er giebt Definitionen, sie sind die Grundlage; sie beruhen im Ganzen auf unseren Vorstellungen, es sind Nominaldefinitionen. Er verwandelt unsere Vorstellungen in Verstandesbestimmungen; die Definition ist richtig, wenn sie solcher Vorstellung entspricht.

Für Deutschland (auch allgemeiner) hat er die Welt des Bewußtseyns definirt, wie man es auch von Aristoteles sagen kann; er hat den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen explicirt, was für die allgemeine Bildung höchst wichtig. Der Inhalt ist eine Vermischung von abstrakten Sätzen und ihren Beweisen, vermischt mit Erfahrungen, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil seiner Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen soll. (Bei Spinoza ist kein Inhalt, als absolute Substanz und das beständige Rückgehen in sie.) Diesen Inhalt hat er in die Form des Gedankens gefaßt, in allgemeine Bestimmungen, die dem Gedanken als solchem angehören, oder nach der Form des Gedankens. Das ist ein großes Verdienst. Was ihn von Aristoteles unterscheidet, ist, daß er sich nur verständig dabei verhalten hat; Aristoteles hat aber den Gegenstand spekulativ behandelt. Die verständige Behandlung ist dieß, daß jede Gedankenbestimmung für sich festgehalten wird; der Skepticismus dagegen konfundirt diese festen Gedankenbestimmungen.

Wolf hat nun die geometrische Methode befolgt. In der Mathematik ist der Verstand an der Stelle; das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf ist der Lehrer des Verstandes unter den

Deutschen gewesen. Die geometrische Methode hat schon Spinoza angewendet; Wolf hat sie auf Alles, das ganz Empirische ebenso gut, angewendet, z. B. in seiner sogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künste hineinbringt und die gemeinsten Gedanken und Anweisungen in die geometrische Form bringt: was seinem Vortrage ein pedantisches Ansehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt sich dem Vorstellen gleich rechtfertigt ohne diese Form.

Die Strenge der Methode ist dann allerdings zum Theil sehr pedantisch geworden. Der Schluß ist die Hauptform; und es ist oft ein barbarischer Pedantismus, der seine ganze Steifheit gewonnen hat. In der Mathematik (vier kleine Bände) behandelt Wolf auch Baukunst, Kriegskunst. Z. B. in der Baukunst heißt ein Lehrsatz: Die Fenster müssen für zwei Personen seyn.*) Einen Abtritt zu machen, dieß ist vorgetragen als Aufgabe und Auflösung.**) — Das nächste beste Beispiel sey aus der Kriegskunst: Der „vierte Lehrsatz. Das Anrücken an die Festung muß dem Feinde immer saurer gemachet werden, je näher er derselben kommet." Statt zu sagen, Weil die Gefahr desto größer ist, was selbst trivial, folgt: „Beweis. Je näher der Feind der Festung kommet, je größer ist die Gefahr. Je größer aber die Gefahr ist, je mehr muß man ihm Widerstand thun können, umb seine Anschläge zu zernichten und sich von der Gefahr zu befreien, so viel möglich ist. Derowegen je näher der Feind an die Festung kommet, desto saurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. Z. E. W." ***) — Da als Grund angegeben ist, weil die Gefahr größer, so ist das Ganze auch falsch, und kann das Gegentheil gesagt werden. Denn leistet man ihm Anfangs allen möglichen

*) *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andre Theil, Lehrsatz* 8, *S.* 414.

**) *Ibidem, Aufgabe* 22, *S.* 452 — 453.

***) *Ibidem, Th. II: Anfangsgründe der Fortifikation, der erste Theil, S.* 570.

Widerstand, so kann er ja der Festung nicht näher kommen, also die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerstand hat eine Ursache, nicht diesen albernen Grund; nämlich weil die Besatzung jetzt näher, und somit in einem engen Terrain operirt, kann sie einen größeren Widerstand leisten.

Auf diese höchst triviale Weise verfährt er mit allem möglichen Inhalt. Alles Spekulative ist entfernt; wir sehen allen möglichen Inhalt in diese Behandlungsweise aufgenommen. Was diesem Inhalt zu Grunde liegt, sind unsere Vorstellungen. Ob die Definitionen richtig sind, wissen wir nur, indem unsere Vorstellungen auf ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Unsere gewöhnlichen Vorstellungen werden also in die leere Form des Gedankens übersetzt. — Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat nothwendig sich selbst allen Kredit genommen: und ist, ohne bestimmtes Bewußtseyn, warum die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinkt und das unmittelbare Bewußtseyn der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.

## 3. Popularphilosophie.

Die wolfische Philosophie hat nichts bedurft, als ihre steife Form abzuschütteln, so ist der Inhalt die spätere Popularphilosophie. Sie redet unserem gewöhnlichen Bewußtseyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßstab an. Bei Spinoza haben wir auch gesehen, daß von Definitionen angefangen wird; sie sind auch vorausgesetzt. Aber der Inhalt bei Spinoza ist tiefer spekulativer Natur; er wird nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtseyn genommen. Bei Spinoza ist das Denken nicht bloß die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; es ist Inhalt des Gedankens in sich. Bei dem spekulativen Inhalt befriedigt sich das Denken für sich, der Inhalt rechtfertigt

sich dem Denken sogleich in sich; er ist in sich Totalität, so hat er für den Instinkt der Vernunft Befriedigung. Ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines Grundes hin. Der Inhalt ist bei Spinoza grundlos, hat keinen äußeren Grund; er ist in sich Grund. Bei endlichem Inhalt wollen wir anderen Grund, als dieses Endliche; der spekulative Inhalt ist an sich selbst integrirt. — Ihrem Gehalt nach ist die wolfische Philosophie also schon Popularphilosophie, wenn sie der Form nach das Denken gelten läßt. Die wolfische Philosophie hat bis auf Kant geherrscht. Baumgarten, Crusius, Mendelssohn sind einzelne Bearbeiter der wolfischen Philosophie; der letzte hat in populärerer, geschmackvollerer Form philosophirt.

Die Gestaltungen der Philosophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphysik zu seyn, von allgemeinen Verstandesbestimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empirische Weise. Bei dieser Metaphysik ist die Eine Seite die, daß die Gegensätze des Gedankens zum Bewußtseyn gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet ist. Denken und Seyn (Ausdehnung), Gott und die Welt, Gutes und Böses, Gottes Macht, Präscienz, und das Uebel in der Welt und die menschliche Freiheit, diese Widersprüche, die Gegensätze von Seele und Geist, von vorgestellten und materiellen Dingen, und die gegenseitige Beziehung derselben haben das Interesse beschäftigt. Die Auflösung dieser Gegensätze und Widersprüche ist annoch zu geben, und diese Auflösung ist gesetzt in Gott; Gott ist also das, in dem alle diese Gegensätze aufgelöst sind. Dieß ist das Gemeinschaftliche aller dieser Philosophien nach der Hauptseite. Dabei ist zu bemerken, daß diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. daß die Richtigkeit der Voraussetzung nicht an ihr selbst aufgezeigt ist, und damit eine wahrhaft konkrete Auflösung nicht zu Stande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann

Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Gott, wenn er gefaßt wird nach seinen Eigenschaften, Präscienz, Allgegenwart, Allwissenheit u. s. f., wenn die Eigenschaften Gottes, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. f. als Eigenschaften Gottes selbst betrachtet werden, so führen sie selbst auf Widersprüche; und diese Widersprüche hat Leibnitz so aufzuheben gesucht, daß er sagt, sie temperiren einander, — sie sind so zusammengestellt, daß sie einander aufheben. Dieß ist aber kein Fassen solcher Widersprüche.

Diese Metaphysik kontrastirt sehr mit der alten Philosophie, Plato, Aristoteles. Zur alten Philosophie können wir immer wieder zurückkehren, sie anerkennen; sie ist befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein konkreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie sie gefaßt ist, Genüge leistet. In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott; diese Auflösung bleibt aber abstrakt, jenseits stehen. Diesseits bleiben alle Widersprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöst. Gott ist nicht gefaßt als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefaßt als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Anderen, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung. Diese konkrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen; die Auflösung der Widersprüche ist nur eine jenseitige. —

Um nun jetzt zu den philosophischen Bestrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, so wenden wir uns zum Fortgang der Philosophie. Auf diese dürre Verstandes-Philosophie sehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Bestimmungen subjektive des Selbstbewußtseyns sind. — Wir haben das Denken gesehen; jetzt sehen wir den Begriff eintreten.

Das Denken ist die unbewegte Form der Einfachheit. Bei den Stoikern gilt die Bestimmtheit als gedachte. Hier in der modernen Zeit haben wir dieselbe Erscheinung, nur daß ihr das Bild oder das innere Bewußtseyn der Totalität vorschwebt, der absolute Geist, den die Welt als ihre Wahrheit vor sich hat, und auf dessen Begriff sie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Ansich des Geistes, das er heraus zu gebähren bestrebt ist, aus sich und für sich, so daß es ein Begreifen desselben ist, oder mit der Gewißheit, alle Realität zu seyn, die Vernunft. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Insich- und Fürsichseyn des Bewußtseyns, nur die ätherische formelle Existenz als Sprache: hier aber die Gewißheit als seyende Substanz; daher bei Cartesius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenso bei Spinoza die allgemeine Realität. — Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen selbst ist dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenstande fällt, an ihn selbst komme, oder das Selbstbewußtseyn in den Gedanken komme. Gedanke ist das Ansichseyn ohne Fürsichseyn, eine gegenständliche Weise, nicht wie ein sinnliches Ding, aber ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten sehen, hat die dreierlei Formen: α) als einzelnes Selbstbewußtseyn, die formale Vorstellung überhaupt; β) als allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich an alle Gegenstände wendet, es seyen Gedachte, bestimmte Begriffe, oder sie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Festgesetzte, an die intellektuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Bestimmungen, die als ein Jenseits gilt, oder die intellektuelle Welt, insofern sie ihre Verwirklichung, die diesseitige Welt ist; γ) in diesen beiden Weisen ist nur der wirkliche Begriff vorhanden, nicht der in den Gedanken zurückgenommene, oder der sich selbst denkende oder gedachte Begriff. Jenes ist ein begreifendes Denken, dieß der

Begriff selbst als Wesen erkannt, — Idealismus. Diese drei Seiten vertheilen sich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empirische, ganz endliche Form desselben zu: den Franzosen die Form desselben als sich an Allem versuchend, sich in seine Realität setzend, alle Bestimmung aufhebend, und darum allgemeines unbeschränktes reines Selbstbewußtseyn: den Deutschen wieder das Insichgehen dieses Insichseyns, das Denken des absoluten Begriffs.

---

## Zweites Kapitel.

### Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur kantischen Philosophie. Gegen diese Metaphysik hat sich denn jetzt erhoben, was allgemeine Popularphilosophie, reflektirende Philosophie, Empirismus, der reflektirt, genannt werden kann, der selbst mehr oder weniger Metaphysik wird, wie umgekehrt jene Metaphysik, insofern sie sich zu besonderen Wissenschaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widersprüche sind behauptet worden ein festes Princip, feste Grundsätze, die immanent sind dem Geist, der Brust des Menschen; und dagegen, daß wir nur jenseits in Gott die Auflösung finden, sind diese festen Principe eine diesseitige Versöhnung, diesseitige Selbstständigkeit. Diese Grundsätze sind gerichtet gewesen gegen die jenseitige Metaphysik, gegen die Künstlichkeiten der metaphysischen Zusammenstellung, gegen Gottes Assistenz, die prästabilirte Harmonie, die beste Welt u. s. f., — diesen nur künstlichen Verstand; sie sind ein diesseitiger verständiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen gesunden Menschenverstand, gesunde Vernunft genannt hat. Diese diesseitigen konkreten Principe sind Principien festen Inhalts, die sich in der gebildeten Menschenbrust vorfinden, was darin ge-

fühlt, angeschaut, verehrt wird. Dergleichen Bestimmungen können wohl gut seyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das Herz des Menschen, sein Verstand gebildet ist. Wenn dieß der Fall ist, daß sein Herz sittlich gebildet ist, sein Geist zum Denken, Reflektiren intellektuell gebildet: so können bessere, schöne Gefühle, Empfindungen, Neigungen im Menschen herrschen; so kann ein allgemeinerer Inhalt es seyn, den diese Grundsätze ausdrücken. Wenn man aber das, was wir gesunden Verstand, Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen in's Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Princip macht, so findet sich der gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben; die Aegypter, die einen Vogel, Apis u. s. f. anbeten, und die Türken haben auch solch' einen gesunden Menschenverstand. Der gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßstab genommen, giebt abscheuliche Grundsätze. Wenn wir aber von gesundem Menschenverstand sprechen, von natürlichem Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geist. Und die, die gesunde Menschenvernunft, natürliches Wissen, die unmittelbaren Gefühle, unmittelbare Offenbarung in ihnen zur Regel und Maaßstab machen, wissen nicht, daß wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier sind nun also natürliche Gefühle, gesunder Menschenverstand zum Princip gemacht; und darunter finden sich viele anerkennbare.

Dieß ist denn die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert; und es gehören unter diese Gestaltung der Philosophie Theils französische, Theils schottische, Theils deutsche Philosophie. Die letztere, besonders insofern sie nicht

wolfische Metaphysik ist, bezeichnet man auch mit dem Ausdruck Aufklärung. — Hier haben wir drei Seiten im Allgemeinen zu betrachten: 1) Hume für sich; 2) schottische Philosophie; 3) französische Philosophie. Hume ist Skeptiker. Die schottische Philosophie macht einen Gegensatz zum hume'schen Skepticismus. Die französische Philosophie ist das Dritte; ein Anhängsel, eine mattere Form ist die deutsche Aufklärung. Aus dem metaphysischen Gott kann nicht weiter gegangen werden, d. i. konkret. Locke gründet seinen Inhalt auf Erfahrung, der empirische Standpunkt führt das Denken zu keinem festen Standpunkt; Hume negirt alles Allgemeine; die Schotten stellen allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken, — in dem empirischen ist der feste Standpunkt anzunehmen; die Franzosen finden in der Wirklichkeit (réalité) Allgemeines, aber nicht seinen Gehalt in und aus dem Denken, sondern lebendige Substanz, Natur, Materie. Alles dieß ist Fortbildung des reflektirenden Empirismus. Es sind nun einige nähere Bestimmungen anzugeben.

## A. Idealismus und Skepticismus.

Das Denken überhaupt ist das einfache, allgemeine Sichselbstgleichseyn; dadurch ist es wesentlich die negative Bewegung, wodurch diese Gleichheit wird und das Bestimmte sich aufhebt. Diese Bewegung des Fürsichseyns ist wesentliches Moment des Denkens selbst; bisher war sie außer ihm. Das Denken, sich so fassend als Bewegung an ihm selbst, ist Selbstbewußtseyn, formal zuerst, einzelnes Selbstbewußtseyn. — Diese Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterschied, daß hier die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt. Skepticismus ist das Rückkehren in das einzelne Bewußtseyn, aber so daß ihm dieses nicht die Wahrheit ist, oder daß er sein Resultat nicht ausspricht, nicht eine positive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt diese absolute Substantialität, diese Einheit des An-

sich und des Selbstbewußtseyns zum Grunde liegt, dieser Glaube an die Realität überhaupt: so hat hier der Skepticismus die Form, Idealismus zu seyn, das Selbstbewußtseyn oder die Gewißheit seiner selbst als alle Realität und Wahrheit auszusprechen. Die schlechteste Form ist, daß das Selbstbewußtseyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu sagen: Alle Gegenstände sind unsere Vorstellungen. Diesen subjektiven Idealismus treffen wir bei Berkeley, und eine andere Wendung desselben bei Hume. Hume ist ein Schotte. Englische Philosophen giebt es auch eine Menge; wir können sie aber auf der Seite liegen lassen. Cudworth mit seinem systema intellectuale, Clarke mit seinen Beweisen vom Daseyn Gottes sind berühmte Namen.

## 1. Berkeley. *)

Dieser Idealismus hat den locke'schen Standpunkt vor sich, geht unmittelbar von Locke aus. Bei Locke hatten wir nämlich gesehen, daß die Quelle der Wahrheit ihm die Erfahrung ist oder das wahrgenommene Seyn. Da nun dieß sinnliche Seyn, als Seyn, die Bestimmtheit an ihm hat, für das Bewußtseyn zu seyn: so sahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigstens Einiges von Locke so bestimmt wurde, daß es nicht an sich sey, sondern nur für Anderes sey, Farbe, Figur u. s. w. nur im Subjekt, in seiner besonderen Organisation seinen Grund habe. Dieß Seynfüranderes aber wurde von ihm ebenso nicht als Begriff aufgenommen, sondern so, daß es in das Selbstbewußtseyn fiel, in das Selbstbewußtseyn nicht als allgemeines, in den Geist, sondern das dem Ansich entgegengesetzte.

Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland; 1754 starb er

*) *Uebergangen in den Vorlesungen von 18$\frac{25}{26}$ und 18$\frac{29}{30}$: in beiden folgt Hume erst auf die schottische und französische Philosophie und steht unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von 18$\frac{27}{28}$ geht auch noch die französische Philosophie der schottischen voraus.*

als englischer Bischof.*) — Er schrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713; The Works of George Berkeley, London, 1784, II. Vol. 4.

Er trug einen Idealismus vor, der dem malebranche'schen sehr nah kam. Der Verstandes-Metaphysik gegenüber tritt die Ansicht auf, daß alles Seyende und dessen Bestimmungen ein Empfundenes und vom Selbstbewußtseyn Gebildetes ist. Sein origineller Hauptgedanke ist der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, ist sein Wahrgenommenwerden." Das, von dem wir wissen, sind unsere Bestimmungen. „Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß sind Ideen," wie er es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußeren Sinne entspringen, oder die aus Wahrnehmungen der inneren Zustände und Thätigkeiten des Geistes hervorgehen, oder endlich solche, die mittelst des Gedächtnisses und der Imagination durch Trennung und neue Zusammensetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verschiedener Empfindungen der Sinne erscheint uns ein besonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geschmacks, Geruchs, der Figur u. s. f." **)

Dieß ist der Stoff, Gegenstand der Erkenntniß; das Erkennende ist das Wahrnehmende, Thätige, Ich, das sich in Beziehung auf jene Empfindungen in verschiedenen Thätigkeiten, Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert. Er giebt den Unterschied zu des Fürsichseyns und Andersseyns, der aber selbst in's Ich fällt. Von diesem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet ist, ist es in

*) *Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Bischofs Berkeley (in George Berkeley's philosoph. Werk. Th. 1, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 86—90.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 90—91; George Berkeley's philosophische Werke (enthaltend Gespräche zwischen Hylas und Philonous), S. 82 flg.*

Ansehung eines Theils wohl zugegeben, daß sie außer dem Geiste nicht existiren, unsere Gedanken, inneren Gefühle und Zustände oder Erzeugnisse der Einbildungskraft. Aber ebenso die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen, Empfindungen können nur in einem Geiste existiren. Unter Farben, Gerüchen, Tönen versteht man immer nur das Empfundene.*) Es wird nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtseyn gesprochen, sie kommen nicht daraus heraus; das, was von ihnen als das Seyende ausgesagt wird, ist allein das Wahrgenommene.

Es folgt nun hieraus, nur das Selbstbewußtseyn hat sie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorstellenden ist, ist nichts, ist unmittelbarer Widerspruch. Es kann keine nicht vorstellende, nicht wahrnehmende Substanz seyn, welche das Substrat von Wahrnehmungen und Vorstellungen wäre. — Wenn sich vorgestellt wird, daß etwas außer dem Bewußtseyn sey, das den Vorstellungen ähnlich sey, so ist dieß ebenso widersprechend; eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung, Idee nur der Idee ähnlich seyn. **)

Locke hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenschaften unterschieden, als solche, die den Gegenständen an sich zukommen. Berkeley bemerkt sehr gut die Inkonsequenz von dieser Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langsam als etwas Relatives gelten; sollen also Ausdehnung und Bewegung an sich seyn, so können sie weder groß noch klein, weder schnell noch langsam seyn, d. h. gar nicht: denn diese Bestimmungen liegen im Begriffe jener Eigenschaften. ***) — Das Letzte, worauf es ankommt, ist die abstrakte Substanz, das Seyn überhaupt, mit der realen Bestimmung eines Substrats der Acciden-

---

*) *Buhle; Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth.* 1, *S.* 91; *Philosophische Werke, S.* 97 *flg.*

**) *Buhle, a. a. O., S.* 91—92; *Philosoph. Werke, S.* 147—149, 185.

***) *Buhle, a. a. O, S.* 92—93; *Philos. Werke, S.* 123—132.

zen. Aber Berkeley erklärt sie für das Unverständlichste von Allem; aber die Unverständlichkeit macht es nicht zu einem absolut Nichtigen oder an sich Unverständlichen. *)

Die äußere Realität verschwindet so einer Seits; das ist Idealismus. Berkeley hält dem Daseyn äußerer Gegenstände auch die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geist entgegen, — eben nicht den Begriff, denn dieser ist das Negative; was ihn und Leibnitz bewog, beide Seiten in sich einzuschließen. Dann ist aber Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; diese Empfindungen entwickeln sich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorstellt, sondern es ist durch Anderes bestimmt. Es ist leerer Name, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade spricht; die Reihen haben in sich keinen Zusammenhang. Jedes Einzelne ist also durch ein Anderes bestimmt, nicht durch uns; es ist gleich, was dieses Aeußere ist, es ist Zufälligkeit. In Beziehung auf das leibnitzische Gedoppelte, das gleichgültig gegen einander ist, sagt Berkeley, daß ein solches Anderes ganz überflüssig ist. Berkeley nennt das Andere Objekte: Diese können aber nicht das seyn, was wir Materielles nennen, Geist und Materie können nicht zusammenkommen. **)

Unmittelbar widerspricht diesem Insichselbstseyn des Vorstellenden die Nothwendigkeit der Vorstellungen; denn das Insichseyn ist die Freiheit des Vorstellenden, das sie aber nicht mit Freiheit erzeugt, sondern dem sie die Gestalt und Bestimmtheit eines Anderen für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in diesem subjektiven Sinne, sondern nur, daß Geister es sind, die sich mittheilen (das Andere, ist selbst vorstellend), und so daß nur Gott es ist, welcher solche Vorstellungen hervorbringe; so daß ebenso die Einbildungen oder Vorstellungen, die mit Selbstthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt sind,

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth.* 1, *S.* 93 — 94*; Philosophische Werke, S.* 154 — 162.

**) *Buhle, a. a. O., S.* 94 — 95*; Philos. Werke, S.* 210, 275.

unterschieden bleiben von jenen,*) — dem Ansich. Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen wollte. Die Inkonsequenz in diesem System hat wieder Gott zu übernehmen, die Gosse; wir stellen es Gott anheim.

Kurz bei diesem Idealismus behält das ganze empirische Daseyn, die Vereinzelung der Wirklichkeit vollkommen dieselbe Ansicht, die sie sonst hat. Die sinnliche Ansicht des Universum's und die Vorstellungen, so wie das System der Gedanken, der begrifflosen Urtheile bleibt dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstrakte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen sind.**) Es ist von diesem Inhalt nichts sonst erkannt und begriffen; oder in diesem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt. Das Selbstbewußtseyn bleibt, wie vorhin, ein mit Endlichkeiten Erfülltes; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise, und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. Die Ansicht ist nicht eine Ansicht von Dingen, sondern von Wahrnehmungen, aber eine so gemeine Ansicht als vorher. Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegensatz des Bewußtseyns und seines Objekts, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt. Und wenn nun gefragt wird, was ist denn nun das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie vorhin der Dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ein Selbstbewußtseyn zu haben, das herumtaumelt in aller Empirie, ganz der gemeinen Ansicht der Welt, denselben Inhalt statt des Erkennens; alle Einzelnheit des Selbstbewußtseyns bleibt, erkennt nichts davon.

Auf was sich nun in Ansehung dieses Inhalts Berkeley

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 96—99; Philosophische Werke, S. 204, 211—213, 274.*

**) *Vergl. Philosophische Werke, S. 259—262.*

weiter einläßt, woher der Gegenstand seiner Untersuchung ganz empirisch psychologisch ist, bezieht sich vornehmlich auf den Unterschied der Empfindungen des Gesichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einem und dem Anderen angehören. Untersuchungen der Art, die sich ganz an das Erscheinende halten und nur darin mancherlei unterscheiden, oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterschieden. Es ist allein interessant, daß sie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen sind, und sich darüber herumstritten, ob wir die Vorstellung der Entfernung und so fort, was sich für Vorstellungen auf den Raum beziehen, durch's Gesicht oder Gefühl erhalten. — Der Raum ist eben dieß sinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit selbst Allgemeine, was bei empirischer Betrachtung der empirischen Zerstreuung zum Denken einladet und führt (denn es ist selbst der Gedanke), und womit eben dieß sinnliche Wahrnehmen und Raisonniren über die Wahrnehmung in seinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenständlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun ist, es schlechthin nicht zum Bewußtseyn des Wesens kommen kann; als einen Gedanken denken sie nichts, sondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

## 2. Hume.

Es ist hier der hume'sche Skepticismus anzufügen, der mehr sich historisch merkwürdig gemacht hat, als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und ist 1776 zu London gestorben. Er lebte lange Zeit in diplomatischen Verhältnissen. Er ist durch philosophische Essays, noch mehr als Geschichtsschreiber berühmt. Er lebte in Edinburg als

Bibliothekar, dann war er Gesandschafts-Sekretair in Paris. Hier lernte er Jean Jaques Rousseau kennen, und lud ihn nach England; dessen ungeheueres Mißtrauen entzweite sie. *)

Er schrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, übersetzt von Jacob, Halle, 1790, 8. — Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerst gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerst besonders gedruckt London, 1748, 8.).

Er geht in seiner Philosophie vom Standpunkte der Erfahrung aus, aus der wir unsere Begriffe erhalten. Seine Essays haben ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht; in diesen hat er philosophische Gegenstände behandelt, nicht systematisch, sondern wie ein gebildeter Weltmann, Denker, nicht in einem Zusammenhang, auch nicht in dem Umfange, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen, fassen können: vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptsache ist kurz zu erwähnen. Er geht aus von dem locke-baconischen Standpunkt der Philosophie, Erfahrungs-Philosophie. Diese hat sich an einen Stoff zu halten, der durch äußerliche Anschauung oder Empfindung des Inneren gegeben ist; dahin gehört das Rechtliche, Sittliche, Religiöse. Die angeborenen Ideen verwirft Hume. **) Die Erfahrung besteht in dem Wahrnehmen. „Alle unsere Vorstellungen sind Theils Impressionen, sinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen," Kategorien des Verstandes; „die letzteren sind derselbe Inhalt

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S.* 193 — 200.

**) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding* (*London,* 1770), *Not. A, p.* 283 — 284.

als jene, nur weniger stark und lebhaft. — Alle Gegenstände der Vernunft sind entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematischen Sätze, oder Thatsachen der Erfahrung." *) Dieß ist also der Inhalt.

Indem er nun dieß, was man unter die Erfahrung subsumirt, näher betrachtet, findet er fernere Bestimmungen, und besonders die Bestimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; die Kategorie von Ursach und Wirkung hat Hume am meisten betrachtet. — Der hume'sche Skepticismus hat unmittelbar die locke'sche Philosophie zu seinem Gegenstande, wie den berkeley'schen Idealismus. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley läßt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und schärfer ausgesprochen, — das Sinnliche ist als leer an Allgemeinheit bestimmt. Berkeley macht diesen Unterschied nicht, ob in seinen Empfindungen nothwendiger Zusammenhang ist oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermischung davon.

Hume vollendete den Lockeanismus, indem er konsequent darauf aufmerksam gemacht hat, daß wenn man sich auf diesen Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiß, die Wahrnehmung selbst Alles enthält, was geschieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten sind, uns nicht gegeben würden die Bestimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. In der Kausalität setzt Hume das Vernünftige, dieser Zusammenhang ist lediglich auch nur aus der Erfahrung; er gilt nur, insofern als solcher Zusammenhang in der Erfahrung vorkommt, — in der Erfahrung sehen wir nicht Nothwendigkeit. „Unsere Ueberzeugung von einer Thatsache beruht

---

*) Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439—440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Section II, p. 21—22; Sect. IV, Part. 1, p. 42; Tennemann, B. XI, S. 433—434.*

auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüssen aus dem Kausal-Zusammenhang, d. h. dem Verhältniß von Ursach und Wirkung. Die Kenntniß dieser Kausal-Verbindung entsteht nicht aus Schlüssen a priori, sondern lediglich aus Erfahrung; und wir schließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen oder Association der Vorstellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphysik." *)

Der einfache Gedanke ist eigentlich dieser, daß nach Locke die Erfahrung die Quelle der Wahrnehmung ist: aus dieser erhalten wir den Begriff von Ursache und Wirkung, nothwendigem Zusammenhang. Allein die Erfahrung als sinnliche Wahrnehmung enthält keine Nothwendigkeit, keinen Kausal-Zusammenhang. Die Nothwendigkeit ist besonders enthalten in der Beziehung von Ursach und Wirkung. Aber in dem, was wir so bestimmen, ist dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geschieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht sich nur auf einen Inhalt in der Succession der Zeit von Zuständen oder Dingen, die neben-einander und nacheinander, aber nicht auf das, was wir Ursach und Wirkung heißen, nicht auf diesen Zusammenhang; in der Succession ist kein Kausal-Zusammenhang, und so auch keine Nothwendigkeit. **) Wo wir sagen, der Druck des Wassers ist die Ursache des Umsturzes dieses Hauses, so ist das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Wasser gesehen hierher

*) Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 370, S. 440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part. 1, p. 43—45; Sect. V, p. 66—67; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 204—205; Tennemann, B. XI, S. 435—436.*

**) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part. 1, p. 102—103; Part. 2, p. 108—109; Sect. VIII, p. 118—119.*

drücken oder sich bewegen und dann das Haus umfallen u. s. f. Die Nothwendigkeit ist also nicht durch die Erfahrung berechtigt, sondern wir tragen sie in die Erfahrung hinein; sie ist zufällig von uns gemacht, nur subjektiv. Diese Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, ist dann Gewohnheit. Weil wir die Folge oft sahen, so sind wir gewöhnt, den Zusammenhang als einen nothwendigen anzusehen; die Nothwendigkeit ist also zufällige Ideen-Association, die Gewohnheit ist.

Ebenso ist es in Ansehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, sind einzelne Erscheinungen, Empfindungen: Wahrnehmungen, daß dieß jetzt so, dann anders ist. Es kann auch seyn, daß wir dieselbe Bestimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß ist immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; sie ist eine solche Bestimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben ist. — Man kann sagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung ist, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung versteht. Daß etwas existirt, empfindet die Erfahrung; aber so ist das Allgemeine noch nicht in derselben. — In der That das sinnliche Seyn als solches ist eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes gesetzt ist; aber das sinnliche Seyn ist zugleich Allgemeines an sich, oder die Indifferenz seiner Bestimmtheit ist nicht seine einzige Bestimmtheit. — Hume sieht nun die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengesetzter, ganz subjektiv in der Gewohnheit; tiefer kann man im Denken nicht herunter kommen. Die Gewohnheit ist eine nothwendige $\alpha$) im Bewußtseyn, sofern sehen wir das Princip dieses Idealismus überhaupt darin; $\beta$) aber es ist Nothwendigkeit, vorgestellt als etwas ganz Zufälliges, Gedanken- und Begriffloses.

Diese Gewohnheit findet Statt sowohl bei unserer Einsicht, die sich auf die sinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Auch die rechtlichen und moralischen Begriffe beruhen auf einem Instinkt, einem subjektiven, aber der

Täuschung vielfach unterworfenen moralischen Gefühl. *) Skeptischer Weise könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat er nun das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet, und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Nämlich wenn vorausgesetzt ist, unsere Erkenntniß ist aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müssen wir für wahr halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb bestraft werden muß; dieß empfinden auch Andere, und es wird so allgemein geltend. Aber er beruft sich, wie die alten Skeptiker, auf die verschiedenen Meinungen der Völker: Bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten. **) Es giebt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebstahl nicht haben, z. B. die Lacedämonier, die sogenannten unschuldigen Völker der Südsee-Inseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei anderen Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, so macht ein Subjekt diese Erfahrung, findet dieß Gefühl in sich, im religiösen Gefühl diese Gestalt, Bestimmung für Gott; ein anderes Subjekt macht darüber andere Erfahrungen. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, so kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von Anundfürsichgelten u. s. f. wo anders her, ist nicht gerechtfertigt durch die Erfahrung. Er hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Nothwendigkeit, mehr nur für subjektiv erklärt, nicht für objektiv existirend. Eine subjektive Allgemeinheit der Art ist die Gewohnheit; wir haben die Gewohnheit, dieß für

---

*) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the principles of morals, Sect. I, p. 4, Appendix I, p. 170.*

**) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 230 — 231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, pag. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62—65: A dialogue, p. 235—236 etc. etc.*

Recht, sittlich gelten zu lassen: dieß hat für uns eine Allgemeinheit, aber nur subjektive Allgemeinheit, — Andere haben andere Gewohnheiten. — Dieß ist eine wichtige und scharfsinnige Bemerkung in Beziehung auf diesen Quell der Erkenntniß, der als Erfahrung angenommen wurde; und von diesem Anfange ist nun die kantische Reflexion ausgegangen.

Hume hat dann seinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit,*) die Beweise vom Daseyn Gottes;**) und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raisonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt sich auch wieder anderes Raisonniren entgegenstellen; es ist keines besser, als das andere. Was auf metaphysische Weise über Unsterblichkeit, Gott, Natur u. s. w. festgesetzt werden soll, entbehrt eines solchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf solchem; denn die Schlüsse, womit man beweist, sind subjektiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit ist, da liegt sie nicht in der Sache, sondern ist nur eine subjektive Nothwendigkeit, d. h. Gewohnheit. Und das Resultat, was dem Hume daraus entspringt, ist so nothwendig eine Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine skeptische Unentschiedenheit; was nun freilich nicht viel ist. Den Zustand der menschlichen Erkenntniß, über den sich Hume verwundert, bestimmt er näher so, daß darin ein Widerstreit zwischen Vernunft und Instinkt sey. Dieser Instinkt aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. s. f. umfaßt, täuscht auf mannigfaltige Weise, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der anderen Seite aber ist sie leer, ohne Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun ist, muß sie sich an jene Neigungen halten, — sie ist ohne eigenen Inhalt. Die Ver-

*) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VIII.*

**) *Ibidem, Sect. XI.*

nunft hat so in sich kein Kriterium, die Widerstreite zwischen den einzelnen Trieben, und zwischen ihr und den Trieben zu entscheiden. *) Es tritt so überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seyns auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht im Gedanken, sondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

Hume hat das locke'sche Princip der Erfahrung angenommen, aber konsequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürsichseyn der Gedankenbestimmungen aufgehoben.

## B. Schottische Philosophie.

Bei den Schottländern hat sich dagegen etwas Anderes aufgethan. Die Gegner Hume's sind zunächst schottische Philosophen. Einen anderen Gegner haben wir in der deutschen Philosophie an Kant zu erkennen. Zu jenen gehören viele Philosophen. Das Englische Philosophiren ist auf Edinburg und Glasgow (in Schottland) beschränkt, wo eine Menge von Professoren aufeinander gefolgt sind. Was sich dem hume'schen Skepticismus entgegensetzte, ist innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöse, Sittliche. Dieses trifft mit Kant zusammen, er setzt der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegen; diese hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Diese innere, unabhängige Quelle ist nicht Denken, Vernunft als solche, sondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus diesem Inneren, ist konkreter Art, erfordert für sich auch äußerlichen Stoff, Erfahrung. Das sind konkrete, populare Grundsätze, die einer Seits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, anderer Seits der Metaphysik als solcher (dem für sich abstrakten Denken oder Raisonniren) entgegengesetzt sind.

Diese zweite Seite des raisonnirenden Verstandes ist die

*) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. XII, Part. 1, p. 217—218, Not. N, p. 296—297; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 210.*

Moral, die sehr ausgebildet ist von deutschen, französischen und besonders schottischen Philosophen. Von englischer Philosophie kann nicht mehr die Rede seyn. Clarke, Wollaston u. s. f. bewegen sich in den Formen sehr gewöhnlicher Verstandes-Metaphysik. In diese Ansicht des Geistes gehen dann die vielerlei Moral-Philosophien ein, die wir in England entstehen sehen: Das Ansich des Geistes erscheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien sind moralischer Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. s. f. Es ist nur diese Form merkwürdig, die einer Seits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darstellt, sondern als ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Eigenthümliches: aber auf der anderen Seite das Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geistloses unvernünftiges Seyn vorstellt. Der Trieb ist blind, ein fixes Seyn, das nicht über sich hinaus kann, wie das denkende Selbstbewußtseyn. Es ist zwar dieß im Trieb, daß die reine Thätigkeit, das Denken, — und der Inhalt unmittelbar als Eins gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht todter, ruhender, sondern sich bewegender: und Beides, Bewegung (Hinausgehen) und Inhalt sind dasselbe. Aber diese Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit nur als seyender: erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, nicht ein Allgemeines ist. Fixe Kraft und Trieb sind nichts Unendliches. Die Triebe in ihrer Bestimmtheit sind aus der Erfahrung aufgenommen; und die Form des Triebes als einer Kraft giebt den Schein einer Nothwendigkeit. Solches Raisonniren geht von der Erfahrung aus, und drückt die Nothwendigkeit derselben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Z. B. die Socialität ist ein Moment, das sich in der Erfahrung findet; Menschen in Gesellschaft erwächst der mannigfaltigste Nutzen. Worin gründet sich nun die Nothwen-

digkeit der Gesellschaft? In einer socialen Neigung. Diese ist Ursache, gerade wie im Physischen diese formale Uebersetzung immer statt findet. Die Nothwendigkeit eines Daseyns, z. B. der elektrischen Erscheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die sie hervorbringt; es ist bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußeren in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenso wieder als ein Seyendes vorgestellt wird. Es ist kein Bewußtseyn hierüber vorhanden. Die Kraft ist nothwendig um der Aeußerung willen, von dieser müssen wir auf jene schließen: die Aeußerung durch die Kraft, denn diese ist die Ursache der Aeußerung; dort ist die Kraft als Grund, hier als Ursache. Aber das ist Alles ohne Bewußtseyn, daß es in Ansehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts ist, — in Ansehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erscheinens; man sieht Elektricität, so wie sich vorfindet, daß die Menschen zur Geselligkeit getrieben werden, sympathetische Neigungen haben u. s. f.

Besonders die Schotten haben sich darauf gelegt, Moral und Politik auszubilden; sie haben als gebildete Menschen die Moral betrachtet, und versucht, die moralischen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften sind in's Deutsche übersetzt; und sie sind in der Weise Cicero's geschrieben. — Dieß moralische Gefühl und der gemeine Menschenverstand werden hierauf bei den Engländern oder vielmehr Schottländern, Thomas Reid, Beattie, Oswald und Anderen allgemein die Principien; und spekulative Philosophie verschwindet somit ganz bei ihnen. Bei diesen schottischen Philosophen hat sich besonders eine dritte Wendung vorgefunden: die, daß sie auch das Princip des Erkennens versucht haben, bestimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen sie auf dasselbe hinaus, was auch in Deutschland als das Princip aufgefaßt ist. Vornehmlich eine ganze Reihe schottischer Philosophen haben auf diesem Wege oft feine Bemerkungen gemacht. Als Grund der Wahrheit haben

sie die sogenannte gesunde Vernunft, den allgemeinen Menschenverstand (sensus communis) aufgestellt. — Hauptformen sind folgende, da jeder immer eine eigene Wendung hat.

## 1. Thomas Reid.

Thomas Reid, geboren 1704, gestorben als Professor zu Glasgow 1796.*) Er stellte das Princip des Gemeinsinns auf. Er hat untersucht, was die Principe des Erkennens seyen; und seine Vorstellung ist die: „α). Daß es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinsinn erzeugt und als unmittelbar entscheidend und entschieden anerkennt." Es ist also unmittelbares Wissen; darin ist eine innere, unabhängige Quelle gesetzt, die so der geoffenbarten Religion entgegengesetzt ist. „β) Diese unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künstlicher Wissenschaft, noch unterwerfen sie sich ihrer Kritik;" durch Philosophiren können sie nicht kritisirt werden. „γ) Die Philosophie hat selbst keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch sich selbst einleuchtende Wahrheit; was diesen Wahrheiten widerspricht, ist für sich selbst falsch, widersprechend und lächerlich." Dieses gilt für Erkenntniß und „δ) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach verständigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eigenen erkannten Pflicht handle." **) Dieß ist Reid's Ansicht.

## 2. James Beattie.

James Beattie, geboren 1735, Professor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, starb 1803. Er macht auch Gemein-

---

*) *Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt*, §. 371, *S.* 442.

**) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos.*, *Band III*, §. 119, *S.* 259; *cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (*Edinburgh*, 1810), *Chap. I, Sect. IV*, *p.* 19—20 (*Deutsch, Leipzig*, 1782, *S.* 17—18); *Chap. VI, Sect. XX*, *p.* 372—375 (*Deutsch*, *S.* 310—311) *etc.*

sinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinsinn des schlichten Menschenverstandes ist die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Bestätigung des Gemeinsinns hinzukommen. Wahrheit ist, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. Glaube heißt bei gewissen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrscheinlichen Beifall. Die gewisse Wahrheit wird durch Anschauung, die wahrscheinliche durch Beweise erkannt." *) Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß seyen die Grundlage zu Handlungen.

### 3. James Oswald.

James Oswald, ein schottischer Geißlicher. Er gebrauchte den Ausdruck, daß wir solche Grundsätze als Thatsachen in uns finden. **) „Das Daseyn des göttlichen Wesens ist (nach ihm) schlechthin Thatsache, über alles Raisonnement und allen Zweifel schlechthin erhoben und für den sittlichen Gemeinsinn unmittelbar gewiß." ***) Es ist dasselbe, was in Deutschland auch zu jener Zeit als Princip gesetzt ist, eine innere Offenbarung, ein Wissen von Gewissen, von Sätzen, Inhalt, besonders ein Wissen von Gott und seinem Seyn.

### 4. Dugald Stewart.

Dahin gehört auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguson, Hutcheson. Sie haben meist über Moral geschrieben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith ist in die-

---

*) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band III,* §. 120, *S.* 261 — 262; *cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc. (Edinburgh, 1776), Part. I, Chap. I, p.* 18 — 31 *(Deutsch, Copenhagen und Leipzig,* 1772, *S.* 24 — 42); *Chap. II, Sect. II, p.* 37 — 42 *(Deutsch, S.* 49 — 55) *etc.*

**) *Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion (Edinburgh,* 1772), *Vol. I, Book I, Introduction, p.* 12 *(übersetzt von Wilmsen, Leipzig,* 1774, *S.* 11).

***) *Rixner, a. a. O.,* §. 121, *S.* 262; *cf. James Oswald, l. c., Vol. II, Book II, Chap.* 1, *p.* 50 — 51 *(S.* 54 — 55).

sem Sinne Philosoph. Diese schottische Philosophie wird jetzt in Deutschland als etwas Neues ausgegeben. Garve hat mehrere Schriften über Moral von ihnen übersetzt. Ebenso hat er auch Cicero De officiis übersetzt, der in demselben Sinne spricht: Insitum est a natura. Alles spekulative Philosophiren hört damit auf. Es ist Popularphilosophie, die einer Seits dieses große Recht hat, im Menschen, in seinem Bewußtseyn die Quelle für das aufzusuchen, was ihm überhaupt gelten soll, die Immanenz dessen, was für ihn Werth haben soll. Der Inhalt ist zugleich konkreter Inhalt; er ist insofern der eigentlichen Metaphysik, dem Herumirren in abstrakten Verstandesbestimmungen entgegengesetzt. — Von diesen Schotten ist Adam Smith der bekannteste; Dugald Stewart scheint der letzte und unbedeutendste zu seyn, er lebt noch:*) es ist im Ganzen derselbe Boden, derselbe Kreis der Reflexion. Diese suchten eine apriorische Philosophie, aber nicht auf spekulative Weise. Die allgemeine Vorstellung ihres Princips ist der gesunde Menschenverstand; zu diesem haben sie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moralischen Sinn genommen, und von solchen Gründen aus sehr vorzügliche moralische Schriften verfaßt. — Das ist nun schon gut, um bis zu einem gewissen Grade der Bildung zu wissen, was so ungefähr die allgemeinen Gedanken seyen, um sie historisch zu erzählen, sich auf Beispiele zu berufen und sie zu erläutern.

In neueren Zeiten ist diese schottische Philosophie nach Frankreich übergegangen, und der Professor Royer-Collard, jetziger Präsident der zweiten Kammer,**) so wie sein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatsachen des Bewußtseyns durch gebildetes Raisonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort.

Hieran knüpft sich das, was die Franzosen Ideologie

*) *Vorlesungen von 18$\frac{25}{26}$.*
**) *Vorlesungen von 18$\frac{29}{30}$.*

nennen; abstrakte Metaphysik ist es, ein Aufzählen, Analysiren der einfachsten Denkbestimmungen. Sie werden nicht dialektisch behandelt; sondern aus unserer Reflexion, aus unseren Gedanken wird der Stoff genommen: und an diesem werden die Bestimmungen, die darin enthalten sind, aufgezeigt.

## C. Französische Philosophie.

Wir gehen zur französischen Philosophie über; ihr Verhältniß zur Metaphysik ist, daß, während der Mensch Laie gegen sich selbst ist als Metaphysiker, sie den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt. Bei den Engländern sahen wir nur diesen Idealismus: α) entweder formal, allgemein die bloße Uebersetzung des Seyns in Füranderesseyn, das Seyn ist Wahrgenommenwerden; β) das Ansich dieses Wahrgenommenwerdens sind Instinkte, Triebe, Gewohnheiten u. s. f., blinde, bestimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbstbewußtseyn, selbst als natürliches Ding. In jenem ersten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erscheinens, des Empfindens, ebenso der Gedanken, bestimmten fixen Begriffe, dieselbe als in dem unphilosophischen Bewußtseyn. Der humesche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Instinkte versinken, d. h. ein einfacheres Zusammennehmen der erscheinenden Welt; aber dieß Einfachere, diese Instinkte, Triebe und Kräfte sind ebenso ein geistloses, unbewegtes, bestimmtes Daseyn des Selbstbewußtseyns.

Lebhafter, bewegter, geistreicher ist die französische Philosophie; oder vielmehr sie ist das Geistreiche selbst. Sie ist der absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört, und sich das Bewußtseyn der reinen Freiheit giebt. Dieser idealistischen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was ist, was als an sich gilt, Alles Wesen des Selbstbewußtseyns ist, daß weder die Begriffe (einzelne Wesen, die das wirkliche

Selbstbewußtseyn regieren) von Gut und Böse, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorstellungen des Glaubens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbstbewußtseyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine Wahrheit (kein Ansich) ist, die außer dem Selbstbewußtseyn wäre. Alle diese Formen, das reale Ansich der wirklichen Welt, das Ansich der übersinnlichen Welt, heben sich also in diesem seiner selbst bewußten Geiste auf. Er spricht und hält nicht nach der ehrlichen Weise auf sie, welche diese Vorstellungen, wie sie einmal eben sind, gelten läßt, und sie für wahr annimmt, für unabhängig, frei außer dem Selbstbewußtseyn verehrt, sondern geistreich: d. h. daß das Selbstbewußtseyn durch seine Thätigkeit etwas erst daraus macht und etwas Anderes, als sie sich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geistreiche Verhalten, eben diese Formation und Bewegung durch sein Selbstbewußtseyn gilt und sein Interesse ist. Es ist der Charakter des Begriffs in seiner Wirklichkeit; was diesem Alles einsehenden und begreifenden Selbstbewußtseyn das Wesen ist, gilt.

Es ist nun zu sehen, wie diesem absolut begreifenden Selbstbewußtseyn das Wesen ist. Zunächst ist dieser Begriff so fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Positive, Einfache oder Wesen fällt außerhalb dieser Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterscheidung, kein Inhalt; denn aller bestimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Wesen ist für uns überhaupt das reine Denken, être suprême: oder gegenständlich als seyend vorgestellt, dem Bewußtseyn überhaupt gegenüber, die Materie.

Wir sehen hier frei den sogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewußtseyns. Eines Theils geht in dieser negativen Bewegung alle Bestimmung zu Grunde, die den Geist als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns vorstellt, und vornehmlich alle Bestimmungen in ihm, und auch diese, die ihn als

Geist aussagen, wesentlich alle Vorstellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein Seyendes außer dem Selbstbewußtseyn als Selbstbewußtseyn gilt, alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Wesen; denn das Selbstbewußtseyn anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewußtseyn ist, worin es sich wirklich weiß, die Materie, und sie als thätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewußt; und konsequenter Weise findet das Selbstbewußtseyn sich selbst als Materie, — die Seele als materiell, die Vorstellungen als Bewegungen und Veränderungen im inneren Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen.

Eine andere Form der Aufklärung ist dagegen, wenn das absolute Wesen so als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns gesetzt wird, daß von ihm selbst, von seinem Ansich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag bestimmt werden, wie er will, so fallen alle diese Bestimmungen hinweg; er ist gleich x, das schlechthin Unbekannte. Dieß heißt darum nicht Atheismus, $\alpha$) weil es noch den leeren, nichts sagenden Namen gebraucht, $\beta$) weil es die nothwendigen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns, Pflichten u. s. f. ausdrückt, nicht als an und für sich nothwendig, sondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein positives Verhältniß giebt, als sich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber ist es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ bestimmt ist, als nicht seyend für das Selbstbewußtseyn. Damit ist aber dasselbe geschehen; denn die Materie ist das Allgemeine, das Fürsichseyn als aufgehoben vorgestellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte ist ebenso, daß es eben für das Selbstbewußtseyn als ein Negatives desselben ist, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es ist dieß Negative für mich, dieß ist sein Begriff. —

Der Unterschied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu seyn scheint, und worin sich der Einen Parthei nicht nachsagen ließe, daß das, was sie meint, dieß sey, ist der Unterschied, der auf dieser letzten Abstraktion beruht.

Als Materie also, als leere Gegenständlichkeit ist das absolute Wesen bestimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Bestimmung zerstört, und nur dieß Allgemeine zu seinem Gegenstande hat. Es ist der Begriff, der sich nur zerschlagend verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken, oder reiner Substantialität heraus. Eine Weise des Seyns der Materie ist Denken. — Es vollbringt sich hier eigentlich in diesem Gegenstande die spinozistische Substanz.

Die andere Seite aber zu jener leeren ist die erfüllte Seite. Weil nun der Begriff bloß in seiner negativen Form vorhanden ist, so bleibt die positive Ausbreitung ohne Begriff; sie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Physischen so im Moralischen. — Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspekulative, und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie seyn soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältnisse, mannigfaltige Verbindungen“ sich herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. — Ebenso im Geistigen ist Theils die Metaphysik des Geistes so beschaffen, daß diese eben eine besondere Organisation ist, wodurch die Kräfte, die Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. heißen, entstehen; — ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie raisonnirt, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften, Bestimmungen macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Bestimmung und Erkenntniß der moralischen Seite geht ebenso darauf, den Menschen auf seine sogenannten natürlichen Triebe und Neigungen zurückzubringen. Das Ansich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbstliebe, Eigennutz oder sociale Neigung; man

soll der Natur gemäß leben. Diese Natur bleibt bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen stehen, — so der rousseau'sche Naturzustand. Was die Metaphysik der Vorstellungen genannt wird, ist der locke'sche Empirismus, der darauf den Ursprung und die Entstehung im Bewußtseyn aufzuzeigen sucht, im Bewußtseyn, insofern es einzelnes Bewußtseyn ist: und aus der Bewußtlosigkeit heraus, geboren in die Welt tritt, und als sinnliches Bewußtseyn lernt. Diesen äußerlichen Ursprung und Entstehung verwechseln sie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbestimmt fragt, Was ist der Ursprung, das Werden des Wassers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen, so ist dieß eine Antwort im Geiste jenes Philosophirens. Kurz, es ist nur das Negative interessant; und von dieser positiven französischen Philosophie kann nicht die Rede seyn.

Dieß Negative selbst gehört darum eigentlich der Bildung; die Aufklärung geht uns hier nicht an. Was daher in den französischen philosophischen Schriften, die in dieser Rücksicht wichtig sind, bewundernswürdig ist, ist diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden. Es ist der Charakter merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbstbewußtseyn ein fremdes Wesen, was ohne es seyn will, worin es nicht sich selbst findet; — eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektual-Welt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiß ist. Sie hat die Vorurtheile alle zerschlagen, und den Sieg davon getragen. — Das Positive sind sogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des gesunden Menschenverstands, — des Menschenverstands, der nichts enthält, als nur diese Wahrheit und Forderung sich selbst zu finden, und in dieser Form stehen bleibt.

Der französische Atheismus, Materialismus und Naturalis-

mus ist einer Seits mit dem tiefsten und empörtesten Gefühl gegen die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des Positiven in der Religion, den rechtlichen und moralischen Bestimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet, und mit dem gesunden Menschenverstande und einem geistreichen Ernste, nicht frivolen Deklamationen, dagegen gekehrt; anderer Seits entsteht er aus dem Streben, das Absolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als absolute Einheit zu erfassen, — ein Bestreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs sowohl im Natürlichen, also des Begriffs vom Leben, als im Geistigen, des Begriffs vom Geiste und von Freiheit, nur zum Abstraktum einer in sich unbestimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigensucht und Nützlichkeit kommt. — Die Franzosen sind in ihren Staatsverfassungen von Abstraktionen ausgegangen, allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit: die Engländer entgegengesetzt von konkreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfassung; auch ihre Schriftsteller haben sich nicht zu allgemeinen Grundsätzen erhoben.

Es sind zweierlei Gestalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig sind in Rücksicht auf die Bildung, die französische Philosophie und die Aufklärung. Was Luther angefangen nur im Gemüth, Gefühl, die Freiheit des Geistes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht sich erfaßt, — dieß ist das Allgemeine selbst; aller Inhalt verschwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt sich mit sich selbst. — Die Franzosen haben allgemeine Bestimmungen, Gedanken aufgestellt, daran festgehalten: allgemeine Grundsätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm selbst. Die Freiheit wird Weltzustand, verbindet sich mit der Weltgeschichte, wird Epoche derselben: es ist konkrete Freiheit des Geistes, konkrete Allgemeinheit; die cartesianische Philosophie war abstrakte Metaphysik, jetzt haben wir Grundsätze über das Konkrete. Bei den Deutschen finden wir „Quäkelei;

sie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miserable Erscheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzosen vom Denken der Allgemeinheit aus, die deutsche Gewissensfreiheit vom Gewissen aus, welches lehrt, Prüfet Alles und das Gute behaltet, sind sich begegnet, oder haben dieselbe Bahn: nur die Franzosen, gleichsam gewissenlos, haben Alles geradezu abgemacht und systematisch einen bestimmten Gedanken festgehalten, das physiokratische System; die Deutschen wollen sich den Rücken frei halten, vom Gewissen her untersuchen, ob sie auch dürfen. Die Franzosen haben mit Geist, die Deutschen mit Verstand gegen den spekulativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzosen ein tiefes allumfassendes philosophisches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und selbst als bei den Deutschen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, konkrete Ansicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenso von aller Autorität als von aller abstrakten Metaphysik. Die Methode ist, aus der Vorstellung, dem Gemüth zu entwickeln; es ist große Anschauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieses zu erhalten und zu gewinnen sucht.

Dieser gesunde Menschenverstand, gesunde Vernunft, mit dem Inhalt genommen aus der Menschenbrust, dem natürlichen Gefühle, hat sich gerichtet gegen die religiöse Seite einer Seits, und zwar in verschiedenen Momenten, und zunächst gegen die positive Religion, die Fesseln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der anderen Seite, als deutsche Aufklärung, gegen die protestantische Religion, insofern sie einen Inhalt hat, den sie aus der Offenbarung, der kirchlichen Bestimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine Richtung ist gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann diese Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem sie nicht das ist, was unter Vernunft verstanden, sondern was Verstand genannt werden muß; dem Verstande ist es leicht, gegen die letzte Grundlage dessen, was nur durch Spe-

kulation gefaßt werden kann, Widersprüche aufzuzeigen. Der Verstand hat seinen Maaßstab angelegt an den religiösen Inhalt, Widersprüche darin aufgezeigt und ihn für nichtig erklärt; der Verstand verfährt auf dieselbe Weise gegen eine konkrete Philosophie. Dieß hat nun die deutsche, wie die französische Philosophie gethan, die eine in der Richtung gegen die lutherische, die andere in Richtung gegen die katholische Religion.

Was denn nun geblieben ist davon, ist das, was Theismus genannt wird, Glauben überhaupt; dieß ist der Inhalt jetzt, der sehr allgemein übrig geblieben ist in vielen Theologien, — und es ist derselbe Inhalt, der sich auch im Muhamedanismus findet. Es ist aber bei dieser Richtung des raisonnirenden Verstandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Aber man soll mit den Bestimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft. Hier ist es aber der Fall, daß diese Philosophie zum Atheismus fortgegangen ist, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu fassen ist, als Materie, Natur u. s. f. bestimmt hat; man kann sagen, es ist im Ganzen Spinozismus, wo als das Letzte vorangestellt wird das Eine der Substanz. Dieß ist besonders von den Franzosen geschehen. Einige sind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rousseau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eines Vikars," *) enthält ganz den Theismus, den man bei deutschen Theologen finden kann. Andere sind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier ist Mirabaud: Système de la Nature besonders zu erwähnen. Die Gedanken sind sehr oberflächlich, le grand tout de la nature ist das

*) *Emile ou de l'éducation, T. II (Paris, 1813, éd. stéréotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.*

Letzte; das Ganze wiederholt sich auf allgemeine Weise, die Darstellung ist matt.

Was man französische Philosophie genannt hat, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutschland aufgetreten ist, auch als Atheismus verpönt ist, — daran können wir drei Seiten unterscheiden: 1) ihre negative Seite, welche ihr am meisten übelgenommen wurde; 2) die positive; 3) die philosophische, metaphysische.

## 1. Die negative Richtung.

Die französische Philosophie hat eine **negative** Richtung gegen alles Positive; sie ist zerstörend gegen das positiv Bestehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweise, politischer, juridischer Autorität, Staatsverfassung, ebenso gegen Kunst. In matter Gestalt trat dieß in Deutschland als Aufklärung auf. Auch dieser Seite ist, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren. Ihr Substantielles ist der Angriff des vernünftigen Instinkts gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Positive der verhölzerten Religion. Wir nennen Religion festen Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an christliche Lehre sey, davon wird mehr oder weniger abstrahirt. Bei diesem Angriff gegen das Religiöse müssen wir uns aber ganz etwas Anderes denken. Dieß Positive ist das Negative der Vernunft. Der religiöse Zustand mit seiner Macht und Herrlichkeit, Verdorbenheit der Sitten, Habsucht, Ehrgeiz, Schwelgerei ist zu betrachten; Ehrfurcht wurde doch gefordert. Es war der ungeheuerste Formalismus und Tod, in den die positive Religion, ebenso wie die Bande der menschlichen Gesellschaft, Rechtseinrichtungen, Staatsgewalt übergegangen war. — Die französische Philosophie ging ebenso gegen den Staat. Sie haben die Vorurtheile und den Aberglauben, besonders die Verdorben-

heit der bürgerlichen Gesellschaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargestellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung und dem Hasse der Welt preisgegeben, den Geist und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geistes dagegen gebracht.

Den Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war, müssen wir erkennen; die alten Institutionen, die in dem entwickelten Gefühle selbstbewußter Freiheit und Menschheit keinen Platz mehr hatten, und die sonst auf gegenseitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbstlosigkeit des Bewußtseyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiste, der sie etablirt hatte, nicht mehr entsprachen, und nun durch die hervorgegangene wissenschaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten sollten, — diesen Formalismus haben sie gestürzt. Man muß das Gefühl vor Augen haben, das diese Schriftsteller zeigen; man erblickt Empörung über Unsittlichkeit. Ihre Angriffe sind Theils mit Raisonnement, Theils mit Witz, Theils mit gesundem Menschenverstand geschrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen. Das wurde unangetastet gelassen, und mit der schönsten Beredsamkeit empfohlen.

Diese Seite verhielt sich zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, — der schmähligste Aberglaube, Pfaffenthum, Dummheit, Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichthum-Verprassen

und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welcher Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, Gedankens.

Was den Staat betrifft, so haben diese Philosophen gar nicht an eine Revolution gedacht; wünschten, forderten Verbesserungen, aber hauptsächlich subjektiv, — daß die Regierung die Mißbräuche abschaffe, rechtschaffene Männer anstelle, die verbessern sollten; und dergleichen Weisen waren das Positive, von dem sie sprachen, was geschehen solle: den Prinzen sollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Minister rechtschaffene Männer seyn, die Fürsten sparsam u. s. f. Die französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptsächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden. Sie haben nur allgemeine Gedanken haben können, eine abstrakte Idee, Gedanken dessen, wie es seyn soll, — nicht die Weise der Ausführung angeben können. Aber Sache der Regierung wäre es gewesen, das Konkrete zu befehlen, Einrichtungen, Verbesserungen in konkreter Form; dieß hat sie nicht verstanden.

Was sie gegen diese greuliche Zerrüttung setzten und behaupteten, ist im Allgemeinen, daß die Menschen nicht als Laien seyn sollen, — Laien weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; so daß es im Religiösen nicht eine Hierarchie, geschlossene, auserwählte Anzahl von Priestern, und ebenso im Rechtlichen nicht eine ausschließende Kaste und Gesellschaft sey (auch nicht ein juristischer Stand), in der die Erkenntniß dessen liege

und eingeschränkt sey, was ewig, göttlich, wahr und recht ist, und den anderen Menschen von dieser anbefohlen und angeordnet werden könne: sondern die Menschenvernunft ihre Zustimmung und Urtheil das Recht habe zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, — eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien behandeln, ist das Härteste. Dieß große Menschenrecht der subjektiven Erkenntniß, Einsicht, Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Muth erkämpft. — Es ist Fanatismus des abstrakten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch Andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.

Auch Friedrich II. schließt sich in Deutschland an diese Bildung an, in damaligen Zeiten ein seltenes Beispiel. Französische Hofsitten, Opern, Gärten, Kleider wären wohl, aber nicht Philosophie in Deutschland verbreitet; aber in Form von Geist, Witz ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu seyn in den trübseligen Psalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbarische wolfische Metaphysik und Logik (was fand er in Deutschland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abstrakten, Grundsätze der Religion und des Staats, und regierte in seinen Verhältnissen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in seinem Volk vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, Revolutionair desselben hätte werden sollen, da kein Mensch Landstände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse; von dem elenden deutschen Recht ist nicht einmal mehr ein Gespenst geblieben. Er stellte den Staatszweck auf, und hat

damit alle Privilegien, die deutschen partikularen Rechte, das bloß positive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es ist albern, wenn die Frömmelei und die falsche Deutschheit jetzt über ihn herfallen, und diese große Erscheinung, die so unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabsetzen wollen; was Deutschheit seyn soll, muß eine Vernünftigkeit seyn.

## 2. Die positive Seite.

Der affirmative Inhalt dieses Philosophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbestimmung in dem, was gelehrt worden ist, sind, wie bei den schottischen Philosophen und wie bei uns, Voraussetzungen von ursprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Mensch in sich habe, Wohlwollen, sociale Neigungen; diese sollen ausgebildet werden. — Die positive Quelle des Wissens überhaupt und vom Recht ist überhaupt in die Menschenvernunft gesetzt und das allgemeine Bewußtseyn des Menschen, den gesunden Menschenverstand, nicht in die Form des Begriffs. Es ist allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgesprochen zu sehen, die es unendlich wichtig ist, daß sie Vorurtheile des Menschen seyen: Daß der Mensch in seinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menschenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienst, Talent, Tugend der wahre Adel sey u. s. f. — Ein Hauptgesichtspunkt, unter den Deutschen vornehmlich, war, was die Bestimmung des Menschen ist, womit man meinte die Natur des Geistes. Und allerdings ist über's Geistige auf diese zurückzugehen. Aber diese Natur des Geistes, diese Bestimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt solche und solche Triebe. Die Nothwendigkeit der Gesellschaft, des Staats wird daraus erschlossen, weil wir einen Trieb zur Geselligkeit haben. Das sind Bestimmungen in uns selbst; aber wir haben sie nicht in ihrer Nothwen-

digkeit erkannt. Solcher Trieb ist ohnehin als natürlicher genommen; so ist er hier unbestimmt in sich, seine Begränzung hat er nur als Moment des Ganzen.

In Ansehung der Erkenntniß sind sehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden, abstrakte Gedanken, — immer so gut, und geistreicher als unsere, — die ihrem Inhalte nach konkret seyn sollten und auch waren, aber so oberflächlich aufgefaßt wurden, daß sie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: Daß die Natur ein Ganzes sey, Alles durch Gesetze bestimmt sey, durch Zusammenkommen verschiedener Bewegungen, Kette von Ursachen und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das sind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann; sie zeigen sich auch bald sehr ungenügend.

### a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutschen, Baron von Hollbach, in Paris geschrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philosophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau waren eine Zeit lang in seinem Cirkel; so sehr diese sich gegen das Bestehende empörten, so waren sie doch sonst sehr verschieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es sich in allgemeinen Vorstellungen herumwirft; es ist kein französisches Buch, die Lebhaftigkeit fehlt.

α. „Das Universum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung (Descartes), eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen Ursachen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekannt sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für

uns die Wesen (essences) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalsumme — le grand tout — das ist, was wir Natur nennen." *) Es ist, was Aristoteles von Xenophanes sagt, er habe in's Blaue so hineingeschaut, d. i. das Seyn. **)

β. Alles ist Bewegung, die Materie bewegt sich selbst: das Bier gährt, das Gemüth bewegt sich (Leidenschaften). ***)

γ. „Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihr unaufhörliches Entstehen und Verschwinden hat einzig seinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." †) Durch verschiedene Kombinationen, Modifikationen, Arrangement entsteht anderes Ding. — „Die Materien sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung, die Moralisten Haß und Liebe, Freundschaft und Feindschaft." ††) — Geist, Unkörperliches, widerspricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältnisse eines Körpers im Raume. †††)

### b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch ist das noch gefährlichere: De la Nature, von Robinet. Darin herrscht ein ganz anderer, gründ-

*) Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Theil VIII, S. 62—63; *Système de la Nature par Mirabaud* (*Londres*, 1770), *T. I*, *Chap.* 1, *p.* 10; *Chap.* 2, *p.* 28.

**) *S. Oben*, *Theil I*, *S.* 281.

***) Buhle, a. a. O., S. 63—64; *Système de la Nature*, *T. I*, *Chap.* 2, *p.* 18, 16, 21, *et* 15.

†) Buhle, a. a. O., S. 64—65; *cf. Système de la Nature*, *T. I*, *Chap.* 2, *p.* 30—31; *Chap.* 3, *p.* 39—40.

††) Buhle, a. a. O., S. 65; *Système de la Nature*, *T. I*, *Chap.* 4, *p.* 45—46.

†††) Buhle, a. a. O., S. 70; *Système de la Nature*, *T. I*, *Chap.* 7, *p.* 90—91.

licher Geist; häufig wird man vom tiefen Ernst ergriffen, der sich in dem Menschen zeigt.

Er fängt so an: „Es ist ein Gott, d. h. eine Ursache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer ist Gott? Wir wissen es nicht, und sind dazu bestimmt, es für immer nicht zu wissen. Wir können ihn nicht erkennen, weil wir nicht das Mittel dazu haben. Wir könnten über die Tempel schreiben:" „„Dem unbekannten Gott"" *). Das ist dasselbe, was man heutigen Tags sagt: Es soll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen seyn. „Die Ordnung, die im Universum herrscht, ist ebenso wenig der sichtbare Typus seiner Weisheit, als unser Schwachsinn das Bild seiner Intelligenz." **) — Diese erste Ursache aber, Gott, ist wirkend, hat die Natur erzeugt; die einzig mögliche Erkenntniß ist die der Natur. Die Thätigkeit der Natur ist auch Eine, wie Gott Einer ist. Was nun als die Thätigkeit gefaßt wird, ist, daß Keime in Allem sind; Alles sind organische Wesen, die sich hervorbringen. Nichts ist einzeln, Alles ist verbunden, zusammenhängig und in Harmonie. ***)

---

*) De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: Il y a un Dieu, c. à. d. une cause des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Quel est-il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quelqu'ordre de choses que nous soyons placés, parceque nous manquerons toujours d'un moyen de le connaître parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: *Deo ignoto.*

**) De la Nature, T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: L'ordre qui y règne n'est pas plus le type visible de sa sagesse que notre imbecillité n'est l'image de son intelligence.

***) Ibidem, Chap. 4, p. 16—17: On vient de voir qu'il n'y a qu'une cause. — Au commencement la cause éternelle qui avait engrainé, pour ainsi dire, les événemens les uns dans les autres, afin qu'ils se succédassent infailliblement selon sa volonté, toucha le premier anneau de la chaine immense des choses. Par cette impression permanente l'univers vit, se meut et se perpétue. D'une unité de cause suit une unité d'action, laquelle ne paraît pas même susceptible de plus ni

Robinet geht die Pflanzen, Thiere, auch die Metalle, Elemente durch; und sucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim ist, und wie auch die Metalle in sich organisirt seyen, wegen der inneren Struktur, die man bei ihnen findet. Ebenso soll die Luft ihren Keim haben, der erst zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er sich mit Wasser, Feuer u. s. f. nährt. *) Robinet nennt die einfache Form in sich, die substantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu sehr im Sinnlichen nachzuweisen sucht, so geht er doch von in sich konkreten Principien, der Form an sich selbst, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt spricht er auch. Das Resultat der Betrachtung ist, daß Gutes und Uebel sich die Wage halten; dieses Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. **)

---

de moins. C'est en vertu de cet acte unique que tout s'opère. — Depuis que l'on étudie la nature, on n'y a point encore remarqué de phénomène détaché, de vérité indépendante. C'est qu'il n'y en a point, et qu'il ne saurait y en avoir. Le tout se soutient par la mutuelle correspondence de ses parties. — Ibidem, P. II, Chap. 2, p. 156—157: L'exemple du polype est aussi concluant pour l'animalité des plus petites parties organiques; car le polype est un grouppe de polypes rassemblés et tout aussi vrais polypes que lui. Il reste prouvé que sous le même point de vue le vivant ne pourrait être composé que de vivans, l'animal de petits animaux, tel animal de tels animalcules de la même sorte d'animalité, un chien de petits chiens germes, l'homme d'homoncules germes.

*) De la Nature, T. I, P. II, Chap. 7, Récapitulation, p. 166, 168: 1) Les semences animales fourmillent d'animaux spermatiques; 2) Toute génération proprement dite se fait par la coopération des deux sexes, — oder jedes Individuum ist innerlich Hermaphrodit, oder auch in den äußeren Organen. — Ibidem, Chap. 9—14. — Ibidem, Chap. 15, p. 202—203: N'est-on pas forcé d'admettre pour des corps véritablement organisés, tous ceux où l'on rencontre une telle structure? Elle exige absolument une semence, des graines, des germes dont ils sont le développement. — Ibidem, Chap. 19, Des êtres élémentaires, de l'Air, du Feu, de l'Eau etc., p. 217: L'Air principe ne sera que le germe de l'air; en se soulant d'eau et de feu à différens degrés, il passera successivement par des états divers d'accroissement; il sera d'abord embryon, puis air parfait.

**) *Ibidem, P. I, Chap. 28, p. 138.*

Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr sey, sagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, Angenehmen, einer Befriedigung liegt. Dieser muß ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, dessen Aufhebung die Befriedigung ist. *) Dieß ist nicht nur ein empirisch richtiger Gedanke, sondern er spielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerspruch ist.

### 3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit.

Das Resultat der französischen Philosophie ist, daß sie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abstrakte, sondern eine konkrete. So setzte Robinet allgemeine organische Lebendigkeit, gleichförmige Weise des Entstehens. Dieß Konkrete nannten sie Natur. Ueber diese wird Gott gesetzt, aber als das Unerkennbare; alle Prädikate, die von ihm ausgesprochen würden, enthielten Unpassendes. Man muß zugeben, daß große Vorstellungen der konkreten Einheit vorkommen, den abstrakten metaphysischen Verstandesbestimmungen entgegengesetzt, — die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der anderen Seite soll, was gelten soll, Gegenwart haben, und keine jenseitige Autorität seyn. Die zwei Bestimmungen sind in aller Philosophie: Die Konkretion der Idee, und die Präsenz des Geistes darin. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege selbst einseitig wurden. In diesem Bestreben nach Einheit, aber konkreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretischen Seite ihrer Philosophie sind die Franzosen zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen. Denn das Bedürfniß des Verstandes, das abstrakte Denken, was aus einem festgehaltenen Princip die ungeheuersten Konsequenzen ziehen läßt, hat sie getrieben, Ein Princip als das Letzte zu

*) *De la Nature, T. I, P. I, Chap. 13, p. 70.*

setzen, aber ein solches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen sie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moralische, wie eine bloße Modifikation des Empfindens, zurückgeführt wird.

a. Zu dieser Einseitigkeit gehört der Gegensatz von sentir und penser, die Identität desselben, so daß Letzteres nur ein Resultat von jenem ist: ohne spekulativer Weise diesen Gegensatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Die Einheiten, welche die Franzosen hervorbrachten, würden einseitig. Eine ausgebreitete Theorie wird die Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewisser Rücksicht bei Locke dieß der Fall war. — Robinet kommt auch auf den Gegensatz von Denken und Empfinden, und bleibt dabei stehen, daß Geist und Körper ungetrennt seyen, die Weise der Einheit aber unerklärlich. *) — Das Système de la Nature zeichnet sich durch die Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus; sie ist besonders flach. Der Hauptgedanke ist: „Die abstrakten Gedanken seyen nur Anwendungen der Wahrnehmungen von Gegenständen." **) So ging die Philosophie zu Materialismus über; so bei La Mettrie: L'homme machine. Aller Gedanke, alle Vorstellung habe nur Sinn, wenn sie als materiell gefaßt werde; nur die Materie existire.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Brust entgegengesetzt, den Trieb sich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, Trieb zur Geselligkeit, welchen letzteren auch

*) *De la Nature, T. I, P. IV, Chap. 3, p. 237 — 259.*

**) Système de la Nature, T. I, Chap. X, p. 177: Les idées abstraites ne sont que des façons dont notre organe intérieur envisage ses propres modifications. — Les mots de bonté, de beauté, d'ordre, d'intelligence, de vertu etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons, ou si nous ne les appliquons à des objets que nos sens nous ont montrés susceptibles de ces qualités, ou à des façons d'être et d'agir qui nous sont connues.

Pufendorf seinem Rechts-System zum Grunde gelegt hatte. — Von hier aus haben sie sehr viel Vortreffliches gesagt. So hat **Montesquieu** in seinem schönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire sagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Verfassungen in diesem großen Sinne betrachtet, daß Verfassung, Religion, Alles, was sich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

b. Diese Zurückführung hat bei **Helvetius** diese Gestalt, daß, wenn man im moralischen Menschen ein Eines sucht, er dieß Eine **Selbstliebe** nannte, und sich zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Gesetze, Rechtliches zu seinem Grund nur Selbstliebe, Eigennutz habe, und darein sich auflöse. *) Dieß Princip ist einseitig, obgleich das Ichselbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste, Heiligste ist **mein** Zweck. Ich muß dabei seyn, Ich es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, immer ein Sichselbstfinden vorhanden. Dieß Moment des Selbsts, die subjektive Freiheit muß immer dabei seyn. Einseitig dieß genommen, so können Konsequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstoßen; aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine seyn kann. Helvetius bemühte sich, durch geistreiche Analyse aus der Selbstliebe alle Tugenden zu konstruiren; wir sehen das Interesse der Analyse.

Die Haupt-Momente alles dieses Philosophirens sind, daß der Mensch bei allem Erkennen dabei seyn müsse, indem sie aller Autorität des Staats und der Kirche, in's Besondere dem abstrakten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Das Moment der subjektiven Freiheit,

*) *Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62—64; Chap. 2, p. 65, 68—69; Chap. 4, p. 90; Chap. 6, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256—257.*

Menschlichkeit thut sich auf: $\alpha$) Es soll keine Laien geben; das eigene Selbst, der Geist des Menschen sey die Quelle für das, was er respektiren solle. $\beta$) Das Zweite ist, daß der Inhalt präsent sey, daß **mein** Inhalt zugleich müsse konkret seyn, ein Gegenwärtiges. Dieses Konkrete wurde **Vernunft** genannt, welche die Edleren dieser Männer mit der größten Begeisterung und Wärme verfochten. Der Gedanke ist zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewissens in mir. Sie haben dem Menschen gesagt: „In diesem Zeichen wirst Du siegen," indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt, unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; dieß Zeichen wurde vorgestellt als der Inbegriff und die Wurzel alles Uebels. Sie haben in anderer Gestalt die luther'sche Reformation vollbracht. — Dieß Konkrete hatte mancherlei Formen: sociale Triebe im Praktischen, Gesetze der Natur im Theoretischen. Es ist absoluter Trieb, einen festen Kompaß in sich zu finden, d. i. im Menschengeist, immanent. Für den Menschengeist ist es dringend, solchen festen Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm selbst seyn soll, wenn er in seiner Welt wenigstens frei seyn soll.

c. Drittens ist in Betreff auf das Praktische noch das Besondere zu bemerken, daß, wenn Gefühl des Rechts zum Princip gemacht wurde, konkreter praktischer Geist, überhaupt Menschlichkeit, Glückseligkeit, dieß Princip, allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte, ohne daß der Gedanke selbst der Inhalt sey. Ein konkreter Inhalt, z. B. religiöser selbst, oder der wohlwollenden Neigungen, der Socialität, kann die Form des Gedankens haben; aber so wie der Inhalt aus unserem Triebe, innerem Anschauen geschöpft ist, ist er nicht der Gedanke.

Nun aber kam auch dieß zum Vorschein, daß das reine Denken als Princip aufgestellt wird und als Inhalt, wenn zwar wieder diesem Inhalt die wahrhafte Form fehlte, das Bewußtseyn seiner eigenthümlichen Form; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken sey. Wir sehen es im Felde des Willens, des Praktischen, des Rechtlichen hervorgehen, und so gefaßt, daß das Innerste des Menschen, die Einheit seiner mit sich als Grundlage aufgestellt und in's Bewußtseyn gebracht wird, so daß der Mensch eine unendliche Stärke in sich gewann. Es ist dieß das, was Rousseau dann von Einer Seite über den Staat sagte. Er fragte nach dessen absoluter Berechtigung: Was ist die Grundlage des Staats? Das Recht der Beherrschung und Verbindung, des Verhältnisses der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, der Unterordnung unter Herrschaft, faßt er auf der Einen Seite so auf, daß es geschichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. s. f. *)

α. Zum Princip dieser Berechtigung aber macht er den freien Willen. Und ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet: Daß der Mensch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menschen sey. Auf seine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Mensch ist. Nicht frei zu seyn, ist Verzichtleistung auf alle Pflichten und Rechte.“ **) Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten.

β. „Die Fundamental-Aufgabe ist also: Eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht zugleich die Person und das Eigenthum jedes Menschen beschütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er sich dieser Verbindung anschließt, nur sich selbst gehorcht, und so

---

*) *Du Contrat social (Lyon, 1790), Livre I, Chapitre III, p. 8—9; Chap. IV, p. 10—11, 13—16.*

**) Ibidem, Chap. IV, p. 12: Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.

frei bleibt, als vorher. Die Auflösung giebt der gesellschaftliche Vertrag;" *) er sey diese Verbindung, jeder sey darin mit seinem Willen. Diese Principien, so abstrakt dargestellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Mensch ist frei, dieß ist freilich die substantielle Natur des Menschen; und sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der That erst konstituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit ist nicht die wirkliche; denn der Staat erst ist die Verwirklichung der Freiheit.

γ. Das Mißverständniß über den **allgemeinen** Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige seyn, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist. Der Staat ist nicht eine solche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beschließt. Das schiefe Auffassen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, ist dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtseyn komme, der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sey der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille, — Denken, nur als wollend, d. h. Trieb seine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Daseyn, Reali-

*) Du Contrat social, L. I, Chap. VI, p. 21: Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous *n'obeisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant?* Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

frung seiner, indem ich mich als Existirendes mir als Denkendem gleich setzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit ist aufgegangen, und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. — Dieses giebt den Uebergang zur kantischen Philosophie, welche in theoretischer Hinsicht sich dieses Princip zu Grunde legte. Das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen, und auf einen konkreten Inhalt, auf Inhalt, den es in seinem Bewußtseyn hat.

## 4. Aufklärung.

Deutsche Philosophie. Die Deutschen trieben sich in dieser Zeit in ihrer leibnitzisch-wolfischen Philosophie ruhig herum, in ihren Definitionen, Axiomen, Beweisen, als sie nach und nach vom Geiste des Auslandes angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den lockeschen Empirismus hegten und pflegten, und auf der anderen Seite zugleich die metaphysischen Untersuchungen auf die Seite legten, und sich um die Wahrheiten, wie sie dem gesunden Menschenverstand begreiflich sind, bekümmerten, — in die Aufklärung und Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, eine Bestimmung, die sie von den Franzosen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Wesen der seyenden Dinge ist, daß sie bestimmt werden als nicht an sich, sondern für Anderes seyend, — ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige. Die philosophischen Untersuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken, die nicht tiefer stehen konnte. Es ist steife Pedanterei und Ernsthaftigkeit. Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen, ehrliche Trödler, denen Alles gut genug ist und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie, Originalität verloren, die den Inhalt bei den Franzosen über der Form vergessen machte. Die

Deutschen, die ehrlicher Weise die Sache recht gründlich machen wollten, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe setzen wollten, was ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich nicht beweisen, bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung seyn kann; so bei Eberhard, Tetens ꝛc.

Nicolai, Mendelssohn, Sulzer und dergleichen philosophirten vorzüglich auch über den Geschmack und die schönen Wissenschaften; denn die Deutschen sollten auch eine schöne Litteratur und Kunst erhalten. Allein sie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aesthetischen — Lessing hatte es ein seichtes Geschwätze genannt —:*) wie im Ganzen die Gedichte Gellert's, Weisse's, Lessing's im Ganzen, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poesie versanken. Die angenehmen und unangenehmen Empfindungen waren es, um die es vorzüglich ging. Von diesem Philosophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt. — Es handelt sich vom Vergnügen an der Darstellung tragischer Gegenstände im Trauerspiel:

„Herr Moses.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, ist eine Realität. Daher führt die Ausübung dieses Vermögens ein Vergnügen mit sich, das aber in der Natur comparative kleiner ist, als das Misvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenstands entspringt.

Ich.

Selbst alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenschaft unangenehme Empfindungen verursacht, hat die Bewegung (was ist diese Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. s. f.?), die sie mit sich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. — Es ist die Stärke der Be-

*) *Sämmtliche Schriften*, B. XXIX. (*Berlin u. Stettin*, 1828), S. 111—112.

wegung, die wir lieben, auch der schmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenschaft streiten, und in Kurzem obsiegen. — Der Schluß ist gleichfalls einerlei.

Herr Moses.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenstand abwesend ist, muß die Lust die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unlust verdunkeln.

Ich.

Eine Leidenschaft also, welche diese Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm seyn. Von dieser Art sind die Nachahmungen der Leidenschaften, welche das Trauerspiel hervorbringt." *) —

Mit solchem gehaltlosen, matten Gewäsche trieben sie sich herum. Sonst waren die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegensatz der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit philosophische Materien, in denen viel gearbeitet wurde; die Franzosen haben sich wenig darum bekümmert. Endliche Bestimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, Eins kann nicht Drei seyn; gegen die Erbsünde, Jeder muß selbst seine Schuld tragen, für seine Handlungen einstehn, sie aus sich selbst gethan haben; ebenso gegen die Erlösung, Ein Anderer kann nicht die Schuld der Strafe übernehmen; gegen Vergebung der Sünde, Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen.

Die deutsche Aufklärung, welche ohne Geist mit verständiger Ernsthaftigkeit und dem Princip der Nützlichkeit die Ideen bekämpfte, streifte zunächst die Methode der wolfischen Philosophie ab, behielt aber das Flache ihres Inhalts, und brachte auch die Metaphysik zur letzten Leerheit herunter, bis Jacobi unerwartet an einen

*) Lessing's sämmtliche Schriften, B. XXIX. S. 122—123.

ganz anderen Gehalt der Philosophie, zunächst an den Spinozismus wieder erinnerte, für sich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verstand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, so wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegensetzte, — bis Kant der Philosophie, die im übrigen Europa nun ausgegangen war, in Deutschland einen neuen Lebensanstoß gab.

Einer Seits sehen wir gesunden Menschenverstand, Erfahrung, Thatsachen des Bewußtseyns, anderer Seits eine Metaphysik, die deutsche wolfische des trockenen, todten Verstandes. Mendelssohn sehen wir sich orientiren am gesunden Menschenverstand, ihn zur Regel machen. Was eine Bewegung in diese zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die sich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der Streit Mendelssohn's mit Jacobi zuerst darüber, ob Lessing ein Spinozist gewesen und dann über die Lehre Spinoza's selbst. — Es kam bei dieser Gelegenheit zu Tage, wie sehr Spinoza im Allgemeinen vergessen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde.

Uebergang zu Deutschland. Hume und Rousseau sind die beiden Ausgangspunkte der deutschen Philosophie. Cartesius setzt die Ausdehnung dem Denken, als dem schlechthin mit sich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld. Aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbstständigkeit der beiden Seiten auf, und setzte ihre Einheit (Gott) als das Höchste. Gott ist als diese Einheit zunächst das Dritte; und er bestimmt sich weiterhin so, daß ihm keine Bestimmung zukomme. Wolf's Verstand des Endlichen, überhaupt Schulmetaphysik und verständige Wissenschaft, Ergehen im Beobachten der Natur, erstarkt in seiner Gesetzmäßigkeit, in seinem endlichen Wissen, kehrt sich gegen das Unendliche und die konkreten Bestimmungen der Reli-

gion, bleibt bei Abstraktionen stehen in seiner theologia naturalis; aber das Bestimmte, Entwickelte, ist seine Domaine.

Von nun an tritt ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche ist in die Abstraktion oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt es für das Frömmste, Berechtigtste. Wir sehen das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, Erkennbares bestimmt; oder diese Einheit ist auf diese Weise eine gedankenlose. Denn sie ist über allem Denken, Gott nicht Denken selbst; sie ist als das absolut Konkrete bestimmt (Einheit von Denken und Seyn). Jetzt sind wir so weit gekommen, daß diese Einheit ein Solches sey, das schlechthin im Denken sey, dem Bewußtseyn angehöre, — die Objektivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles. Dieses schwebt den Franzosen vor. Das höchste Wesen, Bestimmungslose, kann auch über der Natur schweben, oder die Natur, die Materie kann die höchste Einheit seyn, immer ist Setzen eines Konkreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menschen als ein schlechthin Letztes aufgestellt worden ist, so ist das Denken selbst als Prinzip aufgestellt. Das Prinzip der Freiheit ist nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens; dieses Prinzip der Freiheit ist auch ein in sich Konkretes, dem Prinzip nach an sich konkret.

So weit ist die Bildung überhaupt und die philosophische Bildung fortgeschritten. Indem so ganz im Bereich des Bewußtseyns herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefaßt worden: so kann man dieß zugleich so nehmen, daß das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenseits außer dem Denken genommen. Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur sind endlich. Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefaßt hat, desto mehr ist sie von Gott abgekommen, und hat das

Feld des Endlichen erweitert. Die Frage ist dann, wie Gott wieder herbeizuschaffen ist, der früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Der Mensch hat sich ein Reich der Wahrheit geschaffen, außer welchem Gott gesetzt ist; so ist es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die subjektive Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geistes, als das Absolute erkannt, ist wesentlich subjektiv, — in der That Subjektivität des Denkens. Die Vernunft ist Ein und Alles, das ist zugleich Gesammtheit von Endlichen; dieses Verhalten der Vernunft ist endliches Wissen und Wissen von Endlichem. Die Frage ist, da dieß Konkrete festgesetzt ist (nicht die metaphysischen Abstraktionen), wie es sich in sich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme, oder seine Subjektivität aufhebe, d. h. wie das Denken wieder zu Gott komme. Dieses haben wir in der letzten Periode zu betrachten: Kant, Fichte, Schelling.

---

## Dritter Abschnitt.

## Neueste deutsche Philosophie.

Kantische, fichte'sche und schelling'sche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letztern Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte, haben nur diese zwei Völker Theil genommen, das deutsche und das französische Volk, so sehr sie entgegengesetzt sind, oder gerade, weil sie entgegengesetzt sind. Die anderen Nationen haben keinen Theil daran genommen, wohl ihre Regierungen, auch die Völker, politisch, aber

nicht innerlich. In Deutschland ist dieß Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt. Was in Deutschland von Wirklichkeit hervorgetreten, erscheint als eine Gewaltsamkeit äußerer Umstände und Reaktion dagegen.

Die Aufgabe der Philosophie bestimmt sich dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfassen. Die kantische Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewußtseyn zum Resultate, und einer Seits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt, und für etwas Positives sich an Thatsachen des Bewußtseyns und Ahnden hält, die auf den Gedanken Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt: anderer Seits aber die fichte'sche Philosophie zur Folge gehabt, welche das Wesen des Selbstbewußtseyns als konkrete Ichheit spekulativ erfaßt, aber über diese subjektive Form des Absoluten nicht hinauskommt: von welcher die schelling'sche Philosophie ausgeht, sie dann hinwegwirft, und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt.

## A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müssen wir hier vorher auch noch von Jacobi sprechen; die jacobi'sche Philosophie ist mit der kantischen Philosophie gleichzeitig. Das Resultat ist dasselbe im Ganzen, nur ist Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Der äußerliche Ausgangspunkt ist bei Jacobi mehr die französische Philosophie (und deutsche Metaphysik), er wurde durch sie angeregt; Kant fing mehr von der englischen Seite, dem hume'schen Skepticismus, an. Jacobi, in seinem negativen Verhalten (wie Kant), hat mehr das Objektive der Erkenntnißweise vor sich gehabt und betrachtet; er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Absolute zu erkennen.

Kant betrachtet nicht den Inhalt; er erkannte das Erkennen als subjektiv, und erklärte es daher für unfähig, das an und für sich Seyende zu erkennen. — Was ist das Wahre? Dieses Wahre muß konkret, präsent, nicht aber endlich seyn. — Es ist Fortsetzung, Hinausgehen über die vorige Periode.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düsseldorf geboren, stand in bergischen und nachmals in baierschen Diensten. In Genf und Paris hat er sich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. In Düsseldorf trat er in ein öffentliches Amt (Administration der ökonomisch-finanziellen Partie). Mit der französischen Revolution wurde er außer Activität gesetzt. Als baierscher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte. In napoleonischen Zeiten wurden die Protestanten als demagogisch verschrieen. Bis an's Ende seines Lebens lebte er in Paris; 1819 starb er am 10. März.*) Jacobi ist vom edelsten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geschäften des Staats gelebt hat und der sehr vertraut war mit der französischen Philosophie.

1785 gab er Briefe über Spinoza heraus; sie wurden 1783 geschrieben. Die Ausgabe hat äußere Veranlassung; er hat nicht systematisch, nur in Briefen philosophirt. Ein zufälliger Streit mit Mendelssohn, der eine Lebensbeschreibung Lessing's machen wollte, gab Veranlassung, daß Jacobi seine Ansichten entwickelte. Jacobi ließ ihm sagen, ob es ihm bekannt sey, daß „Lessing ein Spinozist gewesen."**) Mendelssohn wurde ungehalten, und dieß veranlaßte den Briefwechsel. Und es zeigte sich im Verfolg des Streites, daß diejenigen, welche sich für Männer vom Fach hielten, für Männer vom Fach der Philosophie und vom Mo-

*) *Tennemann's Grundriss von Wendt*, §. 406, *S.* 531; *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos.*, *Band III*, §. 145, *S.* 317; *Jacobi's Werke*, *Bd. IV. Abth.* 1, *S. III.*

**) *Jacobi's Werke*, *B. IV*, *Abth.* 1, *S.* 39—40.

nopol der Freundschaft Lessing's, wie Nicolai, Mendelssohn u. s. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte sich bei ihnen nicht nur Flachheit der philosophischen Einsicht, sondern sogar Unwissenheit. Die wolfische Philosophie wurde fortgesetzt, hatte ihre pedantische Form verlassen, kam aber darum nicht weiter. Mendelssohn hielt sich, wurde für den größten Philosophen gehalten, und von seinen Freunden gelobt. Seine „Morgenstunden" sind trockene wolfische Philosophie, so sehr diese Herren auch heitere platonische Form ihren strohernen Abstraktionen zu geben sich bemühten. Es handelt sich von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Vollkommenheit, was möglich sey zu denken und nicht. Die Metaphysik ist auf ihr Dünnstes reducirt worden; es blieb kein fester Faden. In dem Briefwechsel kommt sogleich vor, wie Spinoza vergessen worden ist. Mendelssohn zeigte Ignoranz selbst über das äußerlich Historische der spinozistischen Philosophie, viel mehr noch über das Innre. *) Daß Jacobi Lessing für einen Spinozisten ausgab und die Franzosen heraushob, — dieser Ernst kam den Herren wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter. Sie — selbstgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wissen wolle, und von solchem „todten Hund" wie Spinoza. **) Bei dieser Gelegenheit kam es zu Erklärungen, in denen Jacobi seine philosophischen Ansichten näher entwickelte.

Mendelssohn stand Jacobi so gegenüber, daß Mendelssohn auf dem Erkennen bestand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das Wahre und Wesen setzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut als keine Frage." ***) Damit

---

*) *Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 91.*

**) *Vgl. Ebendas., S. 68.*

***) Briefe üb. d. Lehre des Spinoza (2. Ausgabe, 1789) S. 85—86 (*Werke B. IV. Abth. 1, S. 110*).

trieb er sich herum. So enthält sein Beweis vom Daseyn Gottes eben diese Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit schlechthin gedacht werden müsse und ein Denkendes voraussetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden ist. „„Was kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich seyn."" „Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens auf," den Begriff desselben, „daß jenes Etwas möglich oder wirklich sey, so ist dieß Etwas selbst aufgehoben." Begriff ist das Wesen. „Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen:" „„Es muß also ein denkendes Wesen oder einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenste denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verstand geben, und dieser ist Gott.""*) Wir sehen $\alpha$) Einheit des Denkens und Seyns, $\beta$) die absolute Einheit als unendlichen Verstand: jenes das Selbstbewußtseyn, das nur als endliches begriffen ist. Die Wirklichkeit, das Seyn hat seine Möglichkeit im Denken, oder seine Möglichkeit ist Denken; es ist nicht Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Jacobi steht dieser Forderung des Denkens so gegenüber, daß „das Denken nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz die Quelle des Denkens ist. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; Etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das

---

*) *Buhle: Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, Th. VIII, S. 386—387; Mendelssohn's Morgenstunden (2. Ausgabe, 1786), S. 293—296.*

Vorderste gedacht werden muß." — Mendelssohn sagt darüber: „Sie scheinen hier etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung in das Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich Etwas denken, das vor allem Denken vorhergeht, und also dem allervollkommensten Verstande selbst nicht denkbar seyn kann." *)

1. Der Hauptgedanke Jacobi's ist nach Einer Seite: „Jeder Weg der Demonstration führt zum Fatalismus," **) Atheismus, Spinozismus, ***) — stellt Gott vor als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes; Begreifen heißt, seine Abhängigkeit aufzeigen. Man giebt eine Ursache an von Etwas, dieses hat wieder eine endliche Wirkung; das ist das vermittelte Wissen überhaupt. Er behauptet, daß das Erkennen sich durchaus nur aufs Endliche beziehen kann. Das ist im Ganzen mit dem kantischen Resultat dasselbe, daß wir nur Erscheinungen erkennen; der Ausdruck Erscheinung drückt die subjektive Form aus.

Was nun Jacobi's Ansicht über das Erkennen anbetrifft, so hat er darüber die Vorstellung, daß er sagt: „Die Vernunft" — später bestimmte er es anders, unterschied Vernunft und Verstand; davon nachher, †) und statt der Vernunft sagt er nachher Verstand ††) — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen. — Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteste ist immer Gott. Die nächste bestimmte Ursache des Gegenstandes ist zu erkennen; Gott ist die ganz allgemeine Ursach. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 36—37, 88—89 (*S.* 67, 112—113).

**) Ebendaselbst, IV. Satz, S. 225 (*S.* 223).

***) *Ebendaselbst, S.* 223 (*S.* 216).

†) *S. Unten, S.* 544 *und* 548.

††) *Werke, B. II, S.* 7 *flg.; S.* 221, *Anmerkung.*

Bedingungen der Reihe nach einsehen." Das ist allerdings endliches Erkennen; jede Bedingung ist wieder ein Bedingtes. „So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen: die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben. — Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe, sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem Daseyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten sind erkannt, begriffen, wenn sie darauf zurückgeführt, objektiv vernichtet sind." *) Dieß ist nun das Erkennen überhaupt: von etwas Bestimmtem seine Bedingungen angeben, es als Bedingtes, von Anderem Bewirktes, von einer Ursach Hervorgebrachtes aufzeigen.

„Das Geschäfte der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung: und ihr spekulatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identischen. — Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen" (ihre Thätigkeit) „herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur" (Endlichkeiten); „und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten" (endlichen) „Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist: nämlich mannigfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel" (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang" (Anfang der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objektiven Daseyns." Erkennen ist: bestimmte Bedingung einsehen; diese ist wieder endlich. — Zweitens: „Versteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß über-

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII., S. 419—420, und Anmerkung (*Werke, B. IV, Abth. 2, S.* 149—150).

haupt, so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat." *)

Damit hängt zusammen seine Ansicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menschen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des **Bedingten** und des **Unbedingten**, zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann," — die Vorstellung des Bedingten nur durch die Vorstellung des Unbedingten. „Wir haben von seinem Daseyn" (des Unbedingten) „dieselbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben."

„Da unser bedingtes Daseyn" und Erkennen nun „auf einer Unendlichkeit von **Vermittelungen** beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer Erhaltung willen" (um praktische Zwecke) „zu bearbeiten genöthigt sind." Ein ganz Anderes aber wäre, das Unbedingte erkennen zu wollen. „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es konstruiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß ist es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches Daseyn, auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß: so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 421—423 (*S.* 150—152).

hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten selbst, insofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften, — folglich Außernatürlichen — möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu seyn, es muß selbst Bedingungen bekommen; und das absolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich konstruiren lasse." Das ist widersprechend. Dieß ist nun der Gedanke Jacobi's.

„Das Unbedingte wird" auch „das Uebernatürliche genannt," das Unbegreifliche; dahin gehört auch die Natur. „Da nun Alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Thatsache. — Es ist!" — ist dieß Unvermittelte. Und „dieses Uebernatürliche," Unendliche, „dieses Wesen aller Wesen," was ist, „nennen alle Zungen: Den Gott." *)

Das Unbedingte hat also keine Bedingung, kann nicht erkannt werden, ist nur als Thatsache für uns, auf unmittelbare, nicht vermittelte Weise. — Der Unterschied von der jacobi'schen und kantischen Ansicht ist der, daß bei Kant die Kategorien nichts taugen, das Erkennen nur Erkennen der Erscheinung ist, nicht dessen, was ist; und dieß geschieht, weil die Kategorien nur subjektiv sind, nicht weil sie beschränkt, endlich sind; sondern die

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 423—427 (S. 152—156).

Hauptsache ist immer, daß sie subjektiv sind. Bei Jacobi ist dagegen dieß die Hauptsache, daß die Kategorien nicht nur subjektiv sind, sondern daß sie sind Bedingungen und bedingte Bedingungen; und Begreifen heißt, den Zusammenhang durch Kategorien setzen, d. h. durch bedingte Bedingungen. Dieß ist ein wesentlicher Unterschied; aber im Resultat kommen Beide überein.

2. Also nach dem zweiten Hauptsatze kann das Uebernatürliche nur als Thatsache ausgesprochen werden; es ist, alle Zungen nennen es Gott. Das unmittelbare Wissen hat nun Jacobi Glauben genannt.*) Er geht in's Selbstbewußtseyn zurück, wir finden bei ihm das Denken in seiner subjektiven Haltung. Gott, das Absolute, Unbedingte kann nicht bewiesen werden. Denn Beweisen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Absolutes, Gott u. s. f. wäre so nicht ein Absolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott.**) Nun ist in unserem Bewußtseyn Bewußtseyn von Gott, und dieß ist so beschaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft ist, daß er ist. Und dieß Wissen kann, nach Jacobi, kein Bewiesenes seyn; es ist so ein nicht in unserem Wissen vermitteltes, sondern ein unmittelbares Wissen, — an dieß kann man appelliren im Menschen. Der Mensch geht in seiner Vorstellung, seinem Denken über das Natürliche, Endliche, hinaus, geht fort zu einem Uebernatürlichen, Uebersinnlichen; und daß dieß ist, ist ihm so gewiß, als er selbst. Die Gewißheit, daß es ist, ist identisch mit seinem Selbstbewußtseyn; so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott.***) Dieß unmittelbare Wissen von Gott ist hier der Punkt, der in der jacobi'schen Philosophie festgesetzt ist; Jacobi nennt dieß nun auch Glauben. Kant's und Jacobi's Glauben sind verschieden. Bei Kant ist es ein Postulat der

*) *Werke, B. II, S.* 3—4.
**) *Ebendaselbst, B. III, S.* 7.
***) *Ebendaselbst, S.* 35.

Vernunft, die Forderung der Auflösung des Widerspruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi ist es unmittelbares Wissen für sich, und ist so vorgestellt.

Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren Wissen, intellektuellen Wissen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt. *) Der Glauben im theologischen Sinn ist Glauben an Etwas, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung gesprochen wird, und vorgestellt wird, als sey von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch seyn sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch thut. Dieß ist der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philosophen und Theologen dagegen gesagt ist, er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die jacobi'schen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wissen dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird; und dann sprechen sie über Vernunft, Philosophie u. s. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher ist, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philosophie hat das unmittelbare Wissen die Meinung, daß jeder, wie er geht und steht, ein Philosoph ist, absprechen könne, wie er wolle, Bescheid wisse in der Philosophie.

Unter Vernunft versteht man einer Seits vermittelte Erkenntniß: und anderer Seits gerade die intellectuelle Anschauung

*) *Vergl. Werke, B. III, S.* 277.

selbst. Es ist einer Seits ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wissen und Offenbaren des Anundfürsichseyenden ist, da der Verstand das Offenbaren des Endlichen ist. *) Aber unter Glauben, Wissen als unmittelbar, wird dann auch jeder andere Inhalt begriffen: oder Jacobi nennt so diese Unmittelbarkeit, in welcher wir alles Seyn, „daß wir einen Körper haben," Papier hier liegt, „andere wirkliche Dinge gewahr werden, und zwar mit eben solcher Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. — Wir erhalten durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur." **) Alles, was ich unmittelbar weiß, ist Glauben. So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, gebraucht für den Inhalt jeglicher Art; dieß ist der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir beide mit einander, ob sie so himmelweit unterschieden sind, als diese meinen, die sie so entgegensetzen. α) Dem Glauben ist das absolute Wesen unmittelbar; das glaubende Bewußtseyn fühlt sich davon durchdrungen, als von seinem Wesen: es ist sein Leben, es setzt sich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das absolute Wesen; es ist das absolute Denken, absoluter Verstand, reines Denken: d. h. aber, es ist eben so unmittelbar es selbst. β) Dem Glauben hat die Unmittelbarkeit des absoluten Wesens zugleich die Bedeutung eines Seyns; es ist, und ist ein Anderes als Ich. Ebenso dem Denkenden; es ist ihm absolutes Seyn, Wirkliches an sich selbst, und Anderes als das Selbstbewußtseyn oder das Denken als endlicher Verstand, wie es genannt wird.

*) *Werke*, B. *II*, *S*. 8—14, 101.

**) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (*Abth.* 1, *S*. 211).

Was ist es nun, warum sich Glauben und Denken nicht verstehen, eins sich im andern nicht erkennt? α) Der Glaube hat kein Bewußtseyn darüber, daß er ein Denken ist, indem er das absolute Bewußtseyn unmittelbar eins mit ihm als Selbstbewußtseyn setzt; er weiß von ihm im Innern unmittelbar. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; sie ist in seinem Bewußtseyn nur als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit seines bewußtlosen Wesens, Substanz. Im Denken ist das Fürsichseyn enthalten; diesem setzt er jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. β) Das Denken dagegen hat das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolut Gedachtes, — die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist; also nicht in der Bestimmtheit des Seyns, Lebens. — Auf der Spitze dieser Abstraktion stehen sich beide entgegen, wie die Aufklärung, die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns setzt, und der Materialismus, der es als gegenwärtige Materie:*) dort in Glauben und Denken als positives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewußtseyns, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, Jenseits, oder für das Selbstbewußtseyn seyend zugleich.

Unmittelbares Wissen ist die Bestimmung, man mag es nun Glauben, Wissen u. s. f. heißen. Dieß ist das Erste. Fragen wir nach dem Inhalt, so wird gewußt Gott und daß er ist. Dieß unmittelbare Wissen gehört jedem Individuum an; es ist das Individuelle, das der Gewißheit eines Jeden als solchen angehört. Und Gott ist hier genommen in der Bestimmung eines Geistigen überhaupt, nach der Bestimmung der Macht, Weisheit u. s. f. Das ganz allgemeine Wissen nennen wir Denken, das besondere nennen wir Anschauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Bestimmungen nennen wir Verstand. Das Allgemeine im Menschen ist das Denken, z. B. das religiöse Gefühl; das Thier hat es nicht, es ist ein menschliches

*) *S. Oben, S. 508.*

Gefühl; und sofern es religiös ist, ist es als Gefühl eines Denkenden, und die Bestimmung des Gefühls nicht Bestimmung eines natürlichen Triebes u. s. f., sondern Bestimmung des Denkens. Gott ist also das Allgemeine abstrakt genommen, und er ist ganz abstrakt, selbst in seiner Persönlichkeit die absolut allgemeine Persönlichkeit. Wesentlich ist vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wissen geoffenbart wird, das Allgemeine ist. Aber das unmittelbare Wissen ist das natürliche, das sinnliche Wissen; und wenn der Mensch dazu gekommen ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes; so ist dieß Resultat vermittelt durch Lehre, durch lang fortgesetzte Bildung. Die Aegypter haben ebenso unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochse, eine Katze ist; und die Indier wissen noch jetzt mehr dergleichen. Es ist so ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wissen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts. — Wenn man das unmittelbare Wissen gelten läßt, so hat es Jeder nur mit sich zu thun; Alles ist dann gerechtfertigt. Dieser weiß dieß, Jener jenes; Alles ist gebilligt, das Schlechteste, Irreligiöseste u. s. f. Das Unmittelbare ist das Natürliche; und zu wissen von Gott als einem Geistigen, ist daher wesentlich erst Resultat von Vermittelung, Lehre.

Zweitens wird nun das unmittelbare Wissen dem vermittelten Wissen entgegengesetzt; und da kommt es denn auf den Gegensatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit an. „Wir bestanden auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen: eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und“ dann „eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußern Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den

Menschen — allgemein — Vernunft genannt worden.*) Sie spricht die Thatsachen von allgemeinen, an und für sich seyenden Wahrheiten aus. Diese Annahme, daß das Allgemeine ist, Gott das Wahre ist, ist unmittelbares Wissen. Er nannte es innere Offenbarung, Glauben. „Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußeren Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, — wider den ist nicht zu streiten."**)

Diese Philosophie ist utiliter acceptirt worden (man hat es leichter gehabt, als mit Kant): „Weiter, als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen." Das Erkennen ist noch ganz anderer Art, als, was Jacobi so nennt; gegen das endliche Erkennen ist sein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wissen ist nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt bestimmt in sich, als konkret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wissen ist es der Fall, daß von Gott nur das gewußt wird, daß er Gott ist. Sollte es Bestimmungen geben von Gott, so müßten sie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; ihr Erkennen wäre wieder Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt also nur die unbestimmte Vorstellung von Gott, — ein „Ueber mir," bestimmungsloses Jenseits. So ist das dasselbe Resultat, als die Aufklärung, — das höchste Wesen, wie bei der französischen Philosophie. Es ist dieß das Resultat der Aufklärung (wie bei Kant), nur noch mit der Meinung, als ob diese Leerheit die höchste Philosophie wäre.

Dieß sind sehr dürftige Bestimmungen. Wenn die Bestim-

---

*) Werke, B. II, S. 74.
**) Ebendaselbst, S. 76.

mung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm; diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Die letzte Form, daß die Unmittelbarkeit als das Absoluteste gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die kantische Philosophie ist die kritische Philosophie; aber man hat es aus ihr vergessen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien ausmachen kann. Was den Gegensatz näher anbetrifft, so kann alles Wissen unmittelbar seyn; aber alles unmittelbare Wissen ist auch vermittelt in sich. Dieß wissen wir in unserem Bewußtseyn, und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von Amerika, und doch ist dieß Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in Amerika und sehe den Boden, so mußte ich erst hinreisen, Kolumbus mußte es erst entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. s. f.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wissen, ist ein Resultat von unendlich vielen Vermittelungen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypothenuse; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin überzeugt durch die Vermittelung des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt. Daß aber auch das als unmittelbar behauptete Wissen von Gott ein vermitteltes Wissen ist, ist ebenso leicht einzusehen. Der unmittelbare Mensch ist der natürliche Mensch in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde, der nicht das Allgemeine weiß. Die Kinder, die Eskimo's u. s. f. wissen von Gott nichts; der natürliche Mensch ist, wie er nicht seyn soll. Es gehört die Vermittelung dazu, vermittelst der Erhebung über das Natürliche zum Bewußtseyn, zum Wissen des Allgemeinen, des Höheren zu kommen; dann weiß man es zwar unmittelbar, aber man kommt nur durch die Vermittelung dazu. Ich denke, ich weiß von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken ist der Proceß in sich selbst, — es ist Bewegung, Lebendigkeit. Alle

Lebendigkeit ist Proceß in sich, ist vermittelt, um so mehr noch geistige Lebendigkeit; und sie ist dieß, von Einem zum Andern überzugehen, vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geistigen. Der Gegensatz vom unmittelbaren und vermittelten Wissen ist so ganz leer; es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahrhaften Gegensatz zu halten: es ist der trockenste Verstand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas seyn könne für sich, ohne Vermittelung in sich. Und die Philosophie thut nichts, als dieß zum Bewußtseyn zu bringen; die Philosophie zeigt die Vermittelung, die der Sache nach darin ist, z. B. in der Religion u. s. f., auf.

Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt ist, so liegt in diesem Standpunkte, daß der menschliche Geist unmittelbar von Gott weiß, das Große, daß dieß eine Anerkenntniß der Freiheit des menschlichen Geistes ist. In ihr ist die Quelle des Wissens von Gott; alle Aeußerlichkeit, Autorität, ist so in diesem Princip aufgehoben. Es ist das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geistes. Es ist das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geistes, daß er in sich bei sich ist, anerkannt ist, daß er in sich dieß Bewußtseyn hat. Dieß ist aber nur abstrakt; denn das Weitere ist, daß das Princip der Freiheit wieder zur reinen Objektivität kommt, daß nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, wahr ist: sondern daß es gereinigt wird, und seine wahrhafte Objektivität erhält. Diese erhält es nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, — eine Objektivität, die von der bloßen Subjektivität unabhängig und an und für sich ist, so daß das Princip der Freiheit des Geistes respektirt wird. Der eigene Geist muß ihm Zeugniß geben, daß Gott der Geist ist. Der Geist muß dem Geiste Zeugniß geben, der Inhalt muß der wahrhafte seyn; aber dieß konstatirt sich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, versichert wird. Dieß ist der Standpunkt; und wir haben so das

Mangelhafte desselben und das Große des Princips, das darin liegt, gesehen.

## B. Kant.

Die Erscheinung der kantischen Philosophie ist gleichzeitig; sie ist ausführlicher zu betrachten.

Kant kehrt zum Standpunkt des Sokrates zurück, zum Denken, aber mit der unendlichen Bestimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit. Cartesius setzte die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns. Jetzt haben wir das Bewußtseyn des Denkens in seiner Subjektivität: d. i. α) als Bestimmtheit gegen die Objektivität; β) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Wir sehen die Freiheit des Subjekts, wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist höher gestellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. daß der Inhalt selbst sey die Einheit des Begriffs und der Realität.

Das abstrakte Denken, die eigene Ueberzeugung, ist das Feste, seine Erfüllung die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung das formelle Denken und Schliessen. Bei Jacobi kommt: α) dieß Denken, die Demonstration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; β) auch wenn der Gegenstand Gott, der metaphysische, ist, so ist die Demonstration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; γ) das Unbedingte, was denn doch gewiß, das Absolute ist nur im Glauben, in der unmittelbaren Gewißheit, — ein subjektiv Festes, aber Unerkennbares, d. h. Unbestimmtes, Unbestimmbares, somit Unfruchtbares. — In der kantischen Philosophie ist dieß Denken als entscheidend aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhange mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporführende ist. — Beide bleiben Philosophien der Subjektivität. Gott ist bei Kant α) in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußeren, wie

Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht, und ihn nicht gefunden; noch in der inneren, — die Mystiker, Schwärmer können allerhand in sich erfahren, und ebenso Gott, d. i. das Unendliche, erfahren. β) Kant schließt auf Gott: er ist eine Hypothese zur Erklärung, — das Postulat der praktischen Vernunft ist dasselbe;*) je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse, gab ein französischer Astronom dem Kaiser Napoleon zur Antwort.

Der Standpunkt der kantischen Philosophie ist, daß das Denken durch sein Raisonnement dahin kam, sich in sich selbst als absolut und konkret, als frei, Letztes zu erfassen. Es erfaßte sich als solches, daß es in sich Alles in Allem sey. Für seine Autorität ist nichts Aeußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. So ist das Denken in sich selbst bestimmend, konkret. Dieses in sich selbst konkrete Denken ist zweitens als etwas Subjektives aufgefaßt worden; und diese Seite der Subjektivität ist die Form, die in der jacobi'schen Ansicht vorzüglich die herrschende ist. Daß Gott ist, ist nicht an und für sich wahr; zum Erkennen gehört sein objektives Anundfürsichseyn, aber er soll nicht erkannt seyn. Es ist Thatsache meines Bewußtseyns, daß er außer meinem Bewußtseyn selbstständig ist; dieses ist aber selbst durch mein Bewußtseyn gesetzt, die subjektive Seite ist also bei Jacobi Hauptmoment. Daß das Denken konkret sey, hat Jacobi mehr auf der Seite gelassen. Indem das Denken subjektiv ist, so wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseyende zu erkennen.

Das Wahrhafte der kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt. Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Princip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite; Frankreich faßt dieß nach der Seite des Willens auf. Die Franzosen sagen:

---

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 226—227.

Il a la tête près du bonnet; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens, — die Vorstellung geht unmittelbarer in Handlung über. So haben sich die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. So sehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Princip das Interesse des Bewußtseyns für sich genommen; aber es ist theoretischer Weise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen, und operirt innerhalb seiner. Das letzte Resultat der kantischen Philosophie ist die Aufklärung; das Denken ist nicht zufällig raisonnirend, sondern konkret.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, studirte dort anfangs Theologie; trat im Jahre 1755 als akademischer Lehrer auf: 1770 wurde er Professor der Logik, und starb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt;*) er ist nicht aus Königsberg hinausgekommen.

Indem nun hier so das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war, und sich so faßte: so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich in seiner Macht, und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, daß alles Ding, alle Existenz, alles Thun und Lassen etwas Nützliches seyn sollte, d. h. eben das Ansich aufgehoben und nur für ein Anderes seyn sollte; und dasjenige, für welches Alles seyn sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewußtseyn über dieß Thun, eine abstrakte Weise, ist die kantische Philosophie. Der sich selbst denkende, in sich gehende absolute Begriff ist es

*) *Tennemann's Grundriss der Gesch. d. Philos. von Wendt,* §. 380, *S.* 465—466.

nun, den wir in Deutschland hervortreten sehen, daß in das Selbstbewußtseyn alle Wesenheit falle, — den Idealismus, der dem Selbstbewußtseyn alle Momente des Ansich vindicirt, aber selbst zuerst noch mit einem Gegensatze behaftet bleibt, doch dieses Ansich noch unterscheidet. Oder die kantische Philosophie führt die Wesenheit in das Selbstbewußtseyn zurück, aber kann diesem Wesen des Selbstbewußtseyns, oder diesem reinen Selbstbewußtseyn keine Realität verschaffen, in ihm selbst das Seyn nicht aufzeigen: begreift das einfache Denken, als den Unterschied an ihm selbst habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht: weiß über die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns nicht Meister zu werden: beschreibt die Vernunft sehr gut, aber thut dieß auf eine gedankenlose, empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt.

Die kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne. Sie führt das Wissen in das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn hinein, aber hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest. Und wenn sie schon den Begriff und die unendliche Idee berührt, seine formellen Bestimmungen ausspricht und zur konkreten Forderung derselben kommt: so verwirft sie dieselbe wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloß Subjektiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der That aber dieselbe nur in einen subjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtseyn, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt, und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die kantische Philosophie hat unmittelbare Beziehung auf das, was oben von

Hume angeführt ist.*) Der allgemeine Sinn der kantischen Philosophie ist der, daß sich solche Bestimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; sie haben also eine andere Quelle, als das Wahrnehmen, und diese Quelle ist das Subjekt, Ich in meinem Selbstbewußtseyn.**)

Dieß ist der Hauptsatz der kantischen Philosophie. Sie wird auch kritische Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist, sagt Kant, eine Kritik des Erkenntnißvermögens zu seyn.***) Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnißvermögen untersuchen.†) Das ist dem Menschenverstand plausibel, ein Fund für den gesunden Menschenverstand. Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist thätig; man müsse sehen, ob dieß fähig sey, das zu leisten, was gefordert wird, — den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Aenderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln.††) — Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres; es geht ihm dann wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch. Das Erkenntnißvermögen untersuchen heißt: Es erkennen. Die Forderung ist also diese: Man soll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmen-Wollen, ehe man in's Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnißvermögens ist selbst erkennend, kann nicht

*) *S. Oben, S. 495 flg.*

**) *Kritik der reinen Vernunft (Sechste Aufl., Leipzig 1818), S. 3—5.*

***) *Ebendaselbst, Vorrede, S. XVIII—XIX.*

†) *Ebendaselbst, S. 5—8.*

††) *Ebendaselbst, S. 1.*

zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dieß ist, — nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.

Indem Kant so das Erkennen der Betrachtung unterwirft, so ist dieß ein großer, wichtiger Schritt. Diese Kritik des Erkennens betrifft also das empirische Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe sich auf Erfahrung, und die mehr metaphysische Art des wolf'schen und deutschen Philosophirens überhaupt, welches die Wendung genommen hatte, nach der mehr empirischen Manier zu verfahren, die geschildert ist. — Im Praktischen herrschte damals die sogenannte Glückseligkeitslehre, die Moral war auf Triebe gegründet; der Begriff des Menschen und die Art, wie er diesen Begriff realisiren soll, ist aufgefaßt als Glückseligkeit, seine Triebe zu befriedigen. Kant hat richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft sey, eine Bestimmung durch Natur, somit ohne Freiheit. Aber weil das kantische Vernunftprincip freilich formal, und sie von der Vernunft aus nicht weiter konnten, und doch die Moral einen Inhalt erhalten sollte, so ist Fries und Andere wieder Glückseligkeitslehrer, hüten sich freilich, es so zu heißen. — Wir sehen einer Seits gesunden Menschenverstand, Erfahrung, Thatsachen des Bewußtseyns. Anderer Seits ist aber auch noch wolfisches Metaphysiciren im Schwange gewesen, wie z. B. bei Mendelssohn. Dieß Metaphysiciren hat sich unterschieden gehalten von dem bloß empirischen Verfahren; aber seine Hauptthätigkeit hat darin bestanden, den Gedankenbestimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. s. f. Verstandesbestimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raisonniren. Gegen Beides ist zunächst kantische Philosophie gerichtet. (Hume geht gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Bestimmungen: Jacobi gegen die Endlichkeit derselben: Kant gegen die Objektivität derselben, obzwar sie objektiv sind im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen.) Der Hauptsatz derselben ist der einfache, der schon angeführt ist. Erschwert wird ihr Studium durch die Breite,

Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der sie vorgestellt ist. Indessen hat die Breite auch einen Vortheil; dasselbe wird oft wiederholt, so daß man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann. — Ich will die Hauptmomente kurz anführen.

Das Erste, Allgemeinste ist dieß. Kant ist von Hume ausgegangen. Hume zeigt gegen Locke, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in der Wahrnehmung anzutreffen seyen; Locke sagt, der Geist sey tabula rasa, und durch Erfahrung bekommen wir sie. Kant giebt nun sogleich von Haus aus zu, daß in der Wahrnehmung keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nämlich in den äußeren Dingen selbst, daß aber zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit doch vorhanden sind, in den Beispielen der Mathematik und Naturwissenschaft.*) Die Frage ist nun: Wo sind sie zu finden? Daß wir die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als welches erst das Objektive ausmache, verlangen, dieses Factum läßt Kant stehen. Aber, sagt er dann gegen Hume, weil nun Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in den äußeren Dingen ist, so müssen sie a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in der Vernunft als selbstbewußter Vernunft; sie kommen dem Denken zu. Auf der anderen Seite setzt er sich der wolfischen Metaphysik entgegen, nimmt den Bestimmungen derselben die sachliche Bedeutung, und zeigt, wie sie bloß dem subjektiven Denken zugeschrieben werden müssen. — Gleichzeitig erklärte sich auch Jacobi gegen diese Metaphysik; aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, so war sein Gesichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, Geist nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse.

Diese Bestimmungen des Denkens sind näher von der Art, daß sie Bestimmungen der Allgemeinheit, der Einheit überhaupt

*) *Kritik der reinen Vernunft, S. 4, 11, 13.*

sind. Einheit heißt die Verknüpfung von unterschiedenen Bestimmungen, und das Denken nennt Kant insofern Synthesiren, Verknüpfen. Das Denken enthält aber schon in ihm selbst, in seinen Bestimmungen solche Verknüpfungen; es ist ein Einen, ein Vereinen von Unterschieden. Die Unterschiede sind der Stoff, der durch die Erfahrung gegeben ist; und um diesen Stoff zu verknüpfen, muß in den subjektiven Bestimmungen schon die Anlage seyn, sie verknüpfen zu können, wie in Ursach und Wirkung (Kausalität) u. s. f. Dieß ist für sich selbst eine Verknüpfung.*)

Kant stellt nun die Frage der Philosophie auch so: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?"**) Urtheil heißt Verknüpfung von Gedankenbestimmungen, wie Subjekt und Prädikat; Synthesiren heißt Verknüpfen. Synthetische Urtheile a priori sind nichts Anderes, als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst, oder der absolute Begriff, d. h. Beziehungen von unterschiedenen Bestimmungen, Verknüpfungen, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind, wie Ursach und Wirkung u. s. f.; es sind Denkbestimmungen. Hume zeigt schon, daß sie nicht in der Erfahrung sind. Da ist nun Raum und Zeit das Verbindende; sie sind also a priori, d. h. im Selbstbewußtseyn. Das ist die große Seite dieser Philosophie. Kant zeigt dieß auf, daß das Denken in sich konkret sey, synthetische Urtheile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden. Die Idee, die darin liegt, ist groß; aber die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empirischer Ansichten, und kann auf nichts weniger Anspruch machen, als auf Wissenschaftlichkeit. Und anderen Theils erhält dieß wieder einen ganz gemeinen Sinn. Es ist Mangel an philosophischer Abstraktion in der Darstellung, in gemeinster Weise gesprochen. Von der barbarischen Terminologie nicht zu sprechen, bleibt

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 8—9, 75—77.
**) *Ebendaselbst*, S. 15.

Kant innerhalb der psychologischen Ansicht und empirischen Manier eingeschlossen.

Kant nennt nun seine Philosophie deshalb Transcendental-Philosophie (diese Ausdrücke sind barbarisch), d. h. ein System der Principien der reinen Vernunft, d. h. der Principien, die das Allgemeine und Nothwendige in dem selbstbewußten Verstande aufzeigen, ohne sich mit Gegenständen zu beschäftigen, *) noch zu untersuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit sey; dieß wäre transcendent. Transcendent und transcendental ist zu unterscheiden. Die transcendente Mathematik ist die, in der die Bestimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird. In dieser Sphäre der Mathematik sagt man z. B., der Kreis besteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgestellt als gerade, und indem so das Krumme als Gerades vorgestellt wird, so geht dieß über die geometrische Bestimmung hinaus, ist so transcendent. — Die Transcendental-Philosophie bestimmt Kant so, daß es nicht eine Philosophie sey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, sondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transcendent werden kann; es bezieht sich dieser Ausdruck nur auf die Quellen solcher Bestimmungen, und dieß ist das Bewußtseyn. Transcendent würde das Denken seyn, wenn diese Bestimmungen von Allgemeinheit, Ursach und Wirkung vom Objekt ausgesagt würden; man würde vom Subjektiven in ein Anderes transcendiren. Dazu sind wir dem Resultat nach nicht berechtigt, aber schon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb seiner betrachten. Wir wollen also nicht die Bestimmungen in ihrem objektiven Sinne betrachten, sondern insofern das Denken die Quelle solcher synthetischen Beziehungen ist; das Transcendentale besteht darin, im subjektiven Denken solche Bestimmungen aufzuzeigen. Das Nothwendige und Allgemeine erhält hier

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S. 19.*

die Bedeutung, in dem menschlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von diesem menschlichen Erkenntnißvermögen aber unterscheidet Kant noch das Ansich, Ding-an-sich; so daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine subjektive Bedingung des Erkennens ist, daß die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt. *) Denn sie hat als Subjektivität, zur Erkenntniß, der Anschauung und Erfahrung nöthig, eines empirisch gegebenen Stoffes. Dieß sind die Bestandstücke, wie es Kant nennt, derselben; ein Stück hat sie an ihr selbst, das andere aber ist das empirisch gegebene. **) Wenn die Vernunft für sich seyn will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will: so wird sie transcendent, sie übersliegt die Erfahrung, weil sie des anderen Bestandstücks entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngespinnste. Sie ist daher im Erkennen nicht konstitutiv, sondern nur regulativ; sie ist die Einheit und Regel für das sinnliche Mannigfaltige. Diese Einheit aber für sich ist das Unbedingte, das, die Erfahrung übersliegend, nur in Widersprüche geräth. Im Praktischen nur ist die Vernunft konstitutiv. Die Kritik der Vernunft ist eben dieß, nicht die Gegenstände zu erkennen, sondern die Erkenntniß, und die Principien derselben, ihre Grenze und Umfang, daß sie nicht übersliegend wird. ***) — Dieß ist das Allgemeine, das wir nun in seinen einzelnen Theilen näher betrachten wollen.

Näher nimmt Kant den Weg, daß er 1) die theoretische Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die sich auf äußere Gegenstände bezieht. Er untersucht 2) den Willen als Selbstverwirklichung: 3) die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit sie es da bringt,

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 255—256.

**) *Ebendaselbst, S.* 107.

***) *Ebendaselbst, S.* 497—498; *Kritik d. prakt. Vernunft, S.* 254; *Kritik d. Urtheilskraft* (3. *Aufl. Berlin,* 1799), *Vorrede, S. V.*

werden wir ebenfalls sehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist aber die Hauptsache.

1. Theoretische Vernunft. Kant geht nun psychologisch zu Werke, d. h. geschichtlich; er geht die Hauptweisen des theoretischen Bewußtseyns durch. Das Erste ist die Anschauung, das Sinnliche: das Zweite der Verstand: das Dritte die Vernunft. Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln.

a. Sinnlichkeit. Den Anfang dieses Apriorischen, Transcendentalen macht das Apriorische der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Erfahrung ist, daß wir eine Sinnlichkeit haben, durch Vorstellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anschauung findet sich allerhand Inhalt. Er unterscheidet dabei zuerst die Empfindung als äußerlich, Roth, Farbe, Hartes, und innere, das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses u. s. f. Solcher Inhalt macht das Eine Bestandstück aus, er gehört dem Gefühle an; diese sind alle Subjektives, und nur subjektiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst; dieß Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, sie sind das Leere. Außer uns ist das Räumliche, für sich ist es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches u. s. w. Die Zeit ist ebenso leer; derselbe Stoff oder anderer, vornehmlich innere Gefühle sind das Bestimmende. Raum und Zeit sind reine Anschauungen, d. h. abstrakte Anschauungen, — Empfinden und Anschauen: so daß wir die Empfindung außer uns verlegen, entweder in die Zeit als fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Der Inhalt ist neben oder nach einander; isoliren wir das Neben und Nach, so haben wir Raum und Zeit. Dieses reine Anschauen sind die Formen der Anschauung. Jetzt heißt freilich Alles Anschauung, Denken, Bewußtseyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, heißt Anschauung, sogenanntes unmittelbares Bewußtseyn. Also Raum

und Zeit ist das Allgemeine des Sinnlichen selbst, nach Kant die apriorischen Formen der Sinnlichkeit; sie gehören auch nicht der Empfindung an als solcher, insofern sie unmittelbar bestimmt ist. Ich habe diese oder jene Empfindung, es ist immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit, gehören der Sinnlichkeit a priori an. — Diese Beurtheilung nennt er nun transcendentale Aesthetik. Jetzt heißt Aesthetik die Kenntniß des Schönen. Hier ist es die Lehre von der Anschauung nach ihm, was das Allgemeine in der Anschauung ist, d. h. was im Subjekt als solchen liegt, ihm zukommt, d. h. Raum und Zeit. Die Härte ist meine Empfindung; Anschauung ist, daß ich etwas Hartes empfinde, das Harte hinauslege in den Raum. Es ist diese Theilung von Subjektivität und Objektivität. Im Raum ist der Inhalt außer einander und außer mir; es ist die Thätigkeit, das Thun der apriorischen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen. Dieß ist der Raum: oder die Zeit, sobald es ein Vorübergehendes ist. *)

„1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden." (Daß nun Raum und Zeit keine empirische Begriffe sind, — in solchen barbarischen Formen spricht Kant beständig; Begriff ist nichts Empirisches.) „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, setze ich den Raum voraus. Daß etwas Aeußerliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muß die Vorstellung des Raumes und der Zeit schon vorhergegangen seyn; oder sie kann nicht von der äußeren Erfahrung abgeborgt seyn, sondern die äußere Erfahrung ist erst durch diese vorausgesetzte Vorstellung möglich." D. h. Zeit und Raum sind das Allgemeine der sinnlichen Erfahrung; sie sind Anschauungen, aber a priori. Die Erfüllung ist ohnehin subjektiv, gehört dem Gefühle an. Das, was als das Objektive erscheinen kann, Raum

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S. 25—27.*

und Zeit, ist nichts Empirisches, sondern das Bewußtseyn hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit; sie erst machen es möglich, daß Partikulares, die Erfüllung, in sie gesetzt wird. „2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit ist eine Vorstellung a priori, weil man sich die Dinge nicht vorstellen kann ohne Raum und Zeit; sie liegen nothwendig den äußeren Erscheinungen zum Grunde." Als a priori sind sie allgemein und nothwendig; nämlich so finden wir es. Aber daß sie vorher müssen da seyn, als Vorstellungen zum Grunde liegen, folgt nicht. Zum Grunde liegen sie wohl, aber ebenso als ein äußerliches Allgemeines. Es ist die Sache so vorgestellt: Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtseyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne u. s. w. hat, als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen anthut, so thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit. — „3) Raum und Zeit ist kein allgemeiner" (abstrakter) „Begriff von Verhältnissen der Dinge, sondern eine Anschauung. Denn man kann sich den Raum nur als einen einigen vorstellen; er hat nicht Bestandtheile." Der abstrakte Begriff (die allgemeine Vorstellung) aber, z. B. Baum, in seiner Wirklichkeit ist eine Menge einzelner getrennter Bäume. Räume aber sind nicht solche besondere, oder auch nicht Theile; sondern es bleibt Eine Kontinuität. Er ist daher eine unmittelbare, einfache Einheit oder Kontinuität. Sie sind Abstrakta. Die Anschauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum, die Zeit sind aber immer nur Eines, darum sind sie a priori. Ebenso giebt es aber auch nur Ein Blau. Raum und Zeit sind keine Gedankenbestimmungen, — besonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit

sind nichts Einzelnes, sondern Allgemeines, Abstraktes, — dieß die Natur des Raums und der Zeit: aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat. „4) Der Raum ist eine unendliche Menge, nicht Begriff, der wohl unter sich, aber nicht in sich eine unendliche Menge von Vorstellungen enthält. Er ist daher eine Anschauung.“ *)

Die transcendentale Erörterung sagt noch dieß aus, daß diese Vorstellung von Raum und Zeit synthetische Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden sind. Solche synthetische Sätze sind z. B., daß der Raum drei Abmessungen habe: **) oder die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey: ebenso 5+7=12. ***) (Dieses Letzte ist sehr analytisch, ebenso das Andere.) Dieß ist erstens nicht aus der Erfahrung; — besser: nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß ist richtig; sie ist allgemein und nothwendig. Zweitens ist es aus der Anschauung, wir haben es eben in der Anschauung, nicht durch den Verstand oder Begriff. Dieß faßt Kant aber nicht zusammen. Es ist eben in der Anschauung unmittelbar gewiß. — Wir haben mancherlei Empfindungen, die „den eigentlichen Stoff ausmachen,“ mit denen wir äußerlich und innerlich „unser Gemüth besetzen:“ und das Gemüth hat „eine formale Bedingung der Art“ in ihm selbst, „wie wir sie im Gemüthe setzen;“ dieß ist Raum und Zeit. †) Wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade diese Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es der kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was sind Raum und Zeit an sich, heißt nicht: Was ist ihr Begriff; sondern: Sind sie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 29—30, 34—36.
**) *Ebendaselbst, S.* 30—31, 41.
***) *Ebendaselbst, S.* 13, 12, 150.
†) Ebendaselbst, S. 49.

b. Das zweite Vermögen, wie das erste Sinnlichkeit überhaupt ist, ist der **Verstand**; dieser ist nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empirischen Psychologie; die Darstellung einer Nothwendigkeit eines solchen Fortgangs fehlt. Die Sinnlichkeit ist Receptivität. Den Verstand nennt Kant die Spontaneität des Denkens; dieser Ausdruck kommt aus der leibnitzischen Philosophie her. Der Verstand ist thätiges Denken, Ich selbst; er „ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken." Er hat aber nur Gedanken ohne Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Der Verstand bekommt von der Sinnlichkeit also den Stoff, sowohl den empirischen als den apriorischen, Zeit und Raum; und er denkt diesen Stoff, aber seine Gedanken sind etwas ganz Anderes, als dieser Stoff. Oder er ist ein Vermögen von einer besonderen Art; und nur wenn Beides geschehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verstand seine Gedanken damit verbunden hat, so kommt die Erkenntniß heraus. *)

Die Logik nun als **transcendentale Logik** stellt ebenso die Begriffe auf, welche der Verstand a priori an ihm selbst hat, und „wodurch er die Gegenstände völlig a priori denkt." **) Der Verstand hat Gedanken, aber als Verstand hat er eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin Ich, die **Apperception** des Selbstbewußtseyns. Ich soll „begleiten"; das ist eine barbarische Exposition. Selbstbewußtseyn bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das Appercipiren; dieß ist das Bestimmen überhaupt. Percipiren heißt mehr Empfinden, Vorstellen; Appercipiren ist mehr die Thätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtseyn gesetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Bestimmungs-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 54—55.
**) *Ebendaselbst*, S. 59.

lose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, appercipire, so muß er in dieß Einfache hinein. Damit er hineinkann in dieß Eine, Einfache, muß er selbst vereinfacht werden, inficirt werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtseyn wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dieß Eine, so wird er in die Einheit versetzt, so wird er Einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthesiren des Mannigfaltigen. Dieß ist ein großes Bewußtseyn, eine wichtige Erkenntniß. Daß ich das Eine bin, und als denkend thätig, Einheit setzend, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinander gesetzt. Das, was das Denken producirt, ist Einheit; so producirt es sich selbst, denn es ist das Eine. (Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; insofern ein Mannigfaltiges vorausgesetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, heißt es bezogen.) Das ist die transcendentale Apperception; das reine Appercipiren des Selbstbewußtseyns ist die synthesirende Funktion. Das Fassende ist Ich; was ich berühre, muß sich einzwängen lassen in diese Formen der Einheit. *)

Es giebt nun verschiedene Weisen dieser Einfachheit. Die Beziehungen bestimmen sich näher; und die bestimmten Arten dieses Synthesirens sind die Kategorien, allgemeinen Denkbestimmungen. Es sind, nach Kant, zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klassen zerfallen; und es ist merkwürdig und ein Verdienst, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. Die Triplicität, diese alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der christlichen Religion, kommt hier, wiewohl ganz äußerlich, wieder hervor. 1) Die erste Art sind die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und Allheit. Vielheit ist Negation des Einen, die Differenz ist die Vielheit; und das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 97—103.

Dritte, das Ineinssetzen der zwei ersten, die Vielheit als geschlossen, ist die Allheit. Die Allheit ist die Vielheit als Eins gesetzt: Vieles ist unbestimmt, als Eins zusammengefaßt, ist es Allheit; Allheit ist umschlossene Vielheit. 2) Die zweite Art sind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze ist ebenso Reales, Positives, aber ebenso Negation u. s. w. 3) Die dritte Art sind die Kategorien der Relation, des Verhältnisses: Substantialitäts-Verhältniß, Substanz und Accidenzen; Kausalitäts-Verhältniß, Verhältniß von Ursach und Wirkung; und drittens Wechselwirkung. 4) Die vierte Art sind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenständlichen auf unser Denken: Möglichkeit, Daseyn, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit. Möglichkeit sollte das Zweite seyn; nach dem abstrakten Denken ist aber das leere Vorstellen das Erste. Es ist großer Instinkt des Begriffs, daß er sagt: Die erste Kategorie ist positiv; die zweite ist das Negative der ersten; das Dritte ist das Synthetische aus beiden. Die Form der Triplicität, die hier nur Schema ist, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Kant leitet diese Kategorien nicht ab, findet sie unvollständig, sagt aber, die andern sind von ihnen abgeleitet.*)

Kant kommt nun auf folgende Weise zu diesen Arten der Einheit; er nimmt sie aus der gewöhnlichen Logik. In der allgemeinen Logik, sagt er, werden besondere Arten des Urtheils aufgeführt, das Urtheil wird vorgestellt als Art der Beziehung; daran zeigen sich die verschiedenen Arten der Einfachheit, des Denkens. Nämlich: Allgemeine, besondere und einzelne Urtheile; Bejahende, verneinende, unendliche Urtheile; Kategorische, hypothetische, disjunktive; Assertorische, problematische und apodiktische. Man bemerkt, daß es solche Arten des Urtheils, Funktionen des Denkens, und

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 75—76, 78—82.

zugleich besondere Weisen des Beziehens giebt, überhaupt, daß das einfache Denken Unterschiede an ihm hat, — daß Ich bestimmt, Unterschiede macht. Aus dieser Bemerkung nimmt nun Kant die Kategorien her. Aus diesen Urtheilen nimmt Kant die Kategorien heraus; insofern diese besonderen Weisen des Beziehens herausgehoben werden, sind es Kategorien. Kant nimmt sie empirisch auf, und die Nothwendigkeit derselben erkennt er nicht. Er denkt nicht daran, die Einheit zu setzen, und aus der Einheit die Unterschiede zu entwickeln. Daran wird gar nicht gedacht, diese Arten zu deduciren, so wenig als Raum und Zeit; sondern sie sind aus der Erfahrung aufgenommen, wie sie in der Logik zurechte gemacht sind. Dieses sind Formen des Verstandes, oder Weisen der Beziehung des Mannigfaltigen. *)

Die transcendentale Natur dieser Kategorien ist nun diese, daß Ich die Einheit ist, welche die Vorstellungen, den empirischen Stoff, verbindet. Diese Einheit des Selbstbewußtseyns ist die transcendentale Einheit, in welcher die Apperception; und die besondere Art, wie dieser Stoff verbunden wird in dem Selbstbewußtseyn, ist die einzelne Kategorie, z. B. als Ursache und Wirkung, oder als Einheit überhaupt, u. s. f. **) Weiter sagt Kant: Diese treffe man nicht in der Wahrnehmung an, was Locke behauptete, Hume läugnete. ***) Der denkende Verstand ist so also die Quelle der Kategorien, der ganz allgemeinen Denkbestimmungen. Für sich sind diese leer, unerfüllt und gehören dem Denken an; damit sie erfüllt werden, dazu bedürfen sie eines Stoffes. Sie haben nur einen Inhalt durch den gegebenen mannigfaltigen Stoff der Anschauungen; sie sind die Beziehung, das in Einheit Setzen der mannigfaltigen Stoffe, und haben nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit diesen

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 70, 77.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 105 — 106.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 93.

Stoffen. Diese Erfüllung kommt uns aus der Sinnlichkeit, der Wahrnehmung, Anschauung, dem Gefühle u. s. f. Dieser Inhalt, als das Mannigfaltige, wird, vom Verstande auf seine Weise verbunden, durch die transcendentale Apperception des Ich synthesirt; und das ist Erkenntniß, Erfahrung. Solche Verbindung von Stoffen der Wahrnehmung, Anschauung, und Kategorien ist nun Sache der Erfahrung. Wahrnehmung ist noch nicht Erfahrung. Diese ist Wahrgenommenes, Empfundenes unter Kategorien gebracht; diese sind leer, abstrakt, relativ leer. Die Erfahrung überhaupt oder die Erkenntniß ist also eine Synthesis des Mannigfaltigen; das appercipirende Ich ist die synthesirende Funktion. *) Es kommt darauf an, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher ist. In der Erfahrung wird wahrgenommen; es ist darin Stoff, der dem Gefühl, der Anschauung angehört. Dieser wird aber nicht aufgenommen nach seiner Einzelnheit, Unmittelbarkeit; sondern er wird in Verbindung gesetzt durch die Kategorien, durch Ursach und Wirkung, durch die Naturgesetze, allgemeine Bestimmungen, Gattungen, — es sind nicht unmittelbare Wahrnehmungen. Man nimmt nicht die Gesetze des Himmels unmittelbar wahr, sondern nur die Veränderung des Orts der Gestirne; aber das so Wahrgenommene, festgehalten, gebracht unter das Allgemeine, ist Erfahrung. In der Erfahrung ist so die allgemeine Gedankenbestimmung; was Erfahrung ist, soll allgemein, zu allen Zeiten gelten.

Der Uebergang aber der Kategorie zum Empirischen wird auf folgende Weise gemacht. „Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig.“ Es ist also „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können.“ Davon handelt die transcendentale Urtheilskraft. Im Gemüthe, Selbstbewußtseyn sind also reine Verstandesbegriffe

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S. 109—110.*

und reine Anschauungen; die Beziehung Beider aufeinander ist der Schematismus des reinen Verstands, die transcendentale Einbildungskraft, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe, gemäß, bestimmt, so den Uebergang zur Erfahrung macht.*) — Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt würden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschaun; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, daß er hier beide Erkenntnißstücke in Eins gesetzt hat, — das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. — So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit,**) d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt. — Die Vorstellung in mir ist bestimmt als Accidentelles, ebenso kann sie auch als Wirkung, dann Ding-an-sich, Ursache, Vielheit, die Einheit voraussetzt, bestimmt seyn; so haben wir die ganze Verstandesmetaphysik.

Bei dieser Gelegenheit bringt Kant auch die Widerlegung des empirischen oder materialen Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht" eine Anschauung „in mir seyn." Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben,

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 129—132.

**) *Ebendaselbst*, S. 134.

mithin „mein Daseyn in der Zeit," darin sie wechseln, „bestimmt werden könne." Oder, ich bin mir meines Daseyns als eines empirischen Bewußtseyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir ist, bestimmbar ist; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt.*) — Man kann dieß umgekehrt sagen: Ich bin mir der äußeren Dinge als in der Zeit bestimmter und wechselnder bewußt; diese setzen also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern außer ihnen ist. Und dieß bin Ich, der transcendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Ansichseyns, die Einheit des Selbstbewußtseyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant selbst; **) diese Momente verwirren sich, denn das Beharrliche eben ist selbst eine Kategorie. — Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbstbewußtseyn als einzelnem nichts ist, oder die Widerlegung desselben, daß außer meinem Selbstbewußtseyn als einzelnem Dinge sind, ist eins so schlecht als das Andere. Jener ist der berkeley'sche, worin allein vom Selbstbewußtseyn als einzelnem die Rede ist: oder eben die Welt des Selbstbewußtseyns als eine Menge beschränkter, sinnlicher, einzelner Vorstellungen, die ebenso ohne Wahrheit sind, als wenn sie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorstellungen sind, sondern in der Beschränkung und Zufälligkeit derselben, es seyen Vorstellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieses Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerksam machen, daß dieß empirische Bewußtseyn nicht an sich ist, — so wie aber diese empirischen Dinge auch nicht an sich sind. Aber das kantische Ich kommt eigentlich nicht zur Vernunft, sondern bleibt wieder das einzelne Selbstbewußtseyn als solches, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist.

Ich ist nun also in sich beschlossen, daß es die transcendentale Einheit der Wahrnehmung ist, Einheit eines Gedoppelten,

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 200—201.
**) *Ebendaselbst, S.* 101 (*Vergl. Oben, S.* 556—557).

der reinen Anschauungen und der reinen Begriffe, und Einheit von Beiden. Nach Kant sind nun in der Erfahrung zwei Bestandstücke: einer Seits das Empirische, die Wahrnehmung; anderer Seits das zweite Moment, die Kategorie, Ursach und Wirkung, Substanz und Accidenz, Gattung, Allgemeines. Es ist dieß eine ganz richtige Analyse; in der Erfahrung finden wir diese beiden Bestimmungen. Kant knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erscheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie an sich sind. Denn ihre zwei Bestandstücke sind: 1) Empfindung, welche ohnehin subjektiv ist; 2) Kategorien, welche nur Bestimmungen unseres Verstandes sind. Aber der reale Inhalt, Stoff sind die Empfindungen, das andere Bestandstück der Erkenntniß; weder das eine noch das andere ist etwas an sich, und Beide zusammen, das Erkennen, auch nicht, sondern es erkennt nur Erscheinungen, — ein sonderbarer Widerspruch. Erkennen ist in der That ihre Einheit; aber bei der Erkenntniß hat Kant immer das erkennende Subjekt als einzelnes im Sinne. Das Erkennen selbst ist die Wahrheit beider Momente; das Erkannte ist nur die Erscheinung, Erkennen fällt wieder in das Subjekt. Dieß Erkennen des Subjekts enthält also nur Erscheinungen, nicht das Ansich. Denn es enthält die Dinge nur in der Form der Gesetze des Anschauens und der Sinnlichkeit. *)

In der That ist in dem, was wir gesehen, nur das empirische, endliche Selbstbewußtseyn beschrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein einzelnes, beschränktes ist. Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse an und für sich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr sind. Die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Aeußeres das **Ding an sich**. Dieses Subjektive ist jedoch

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 216—217.

konkret in sich, Denken, Verstand, der bestimmt ist (Kategorien). Schon die Kategorien sind konkret, noch mehr aber die Erfahrung, die Synthesis des Empfundenen mit der Kategorie. Das Allgemeine und Nothwendige heißt bei Kant das Objektive; durch Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist die Erfahrung objektiv. Das Wahrgenommene ist nicht objektiv; die Wahrnehmung in der Erfahrung nennt Kant das Subjektive, Zufällige. Die Kategorie dagegen, wodurch der Stoff in Beziehung gesetzt wird, die Einheit, die das Denken hineinbringt, ist das Objektive in derselben, das Gesetz, das Allgemeine.*) Auf der anderen Seite ist dieser Stoff des Gebiets der Anschauung subjektiv überhaupt; d. h. er ist nur so, wie er in meiner Empfindung ist: ich weiß nur von der Empfindung, nicht von der Sache. Dieß ist ohnehin subjektiv. Aber das Objektive, was den Gegensatz machen soll, ist selbst ebenso subjektiv, gehört zwar nicht meinem Gefühl an, aber bleibt im Kreise des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbstbewußtseyns, dem Gebiet des denkenden Verstandes, eingeschlossen. Ich habe einer Seits Gefühlsinhalt, anderer Seits bin ich thätig dagegen, lasse ihn nicht in seiner zufälligen Bestimmung, mache ihn allgemein. Aber dieß ist auch subjektiv, und so erkennen wir die Sache nicht an ihr selbst. Einer Seits sind Gefühlsbestimmungen, die mit unsern Organen zusammenhangen, anderer Seits Denkbestimmungen, die in meinem Ich liegen; so sind es nur Erscheinungen, die wir erkennen und bestimmen. Insofern nannte sich die kantische Philosophie Idealismus: Wir haben es nur mit unsern Bestimmungen zu thun, kommen nicht zum Ansich; zum wahrhaft Objektiven kommen wir nicht.**)

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 100—105.

**) *In der Vorlesung von 18 25/26 ist hier gleich die fichte'sche Philosophie in Rücksicht des Theoretischen eingeschaltet: ihre praktische Seite aber nach der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft nur kurz erwähnt.*

c. Das Dritte bei Kant ist nun die Vernunft. Das Zweite war der Verstand, das denkende Bestimmen. Kant geht von dem Verstande nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelensack herumgesucht, was darin für Vermögen sich befinden; es findet sich zufälliger Weise noch Vernunft, — es wäre ebenso gut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Physikern zufällig ist, — es ist gleichgültig, ob er sey oder auch nicht. „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." *) Die Vernunft ist das Vermögen, aus Principien zu erkennen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe: der Verstand nicht; sein Besonderes ist durch Anschauung,**) — aber die Kategorien sind selbst etwas Besonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt ist nun das Allgemeine, das Denken, insofern es das Unbedingte und Unendliche zu seinem Gegenstand macht. ***) Ihr Produkt ist die Idee überhaupt; und unter Idee versteht Kant das Unbedingte, Unendliche. †) Das ist das abstrakt Allgemeine, Unbestimmte. Und seitdem ist es philosophischer Sprachgebrauch geworden, Verstand und Vernunft zu unterscheiden; bei älteren Philosophen ist dieser Unterschied dagegen nicht vorhanden. ††) Verstand ist das Denken in endlichen Verhältnissen: Vernunft, nach Kant, das Denken, was das Unbedingte, Unendliche, zum Gegenstand hat; und dieß Unbedingte nennt er Idee, ein Ausdruck von Plato. †††)

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 257.
**) Ebendaselbst, S. 258—259.
***) *Ebendaselbst, S.* 264.
†) *Ebendaselbst, S.* 267, 273.
††) *Vergl. Oben, S.* 539.
†††) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 268.

Dieß Unbedingte muß nun konkret gefaßt werden. Die Hauptschwierigkeit liegt nun in Folgendem. Die Vernunft hat das Unbedingte, Unendliche zu erkennen. Was heißt dieß? Es heißt, das Unbedingte bestimmen, die Bestimmungen desselben ableiten; dieß heißt Erkennen, oder soll so genannt werden. Es ist viel über Wissen, Erkennen u. s. f. geschrieben und gesprochen worden; aber es ist nicht definirt. Aber in der Philosophie ist es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgesetzt wird, erkannt wird; es handelt sich also hier darum, daß das Unbedingte erkannt werde. Die Vernunft hat nun den Trieb, das Unendliche zu erkennen; aber dieß vermag die Vernunft nicht. Und der Grund, den Kant angiebt, ist einer Seits dieser, daß das Unendliche nicht in der Erfahrung gegeben ist, daß diesem keine psychologisch sinnliche Anschauung, Wahrnehmung entspricht, daß es nicht in der äußerlichen oder inneren Erfahrung gegeben ist; — der Idee „kann kein kongruirender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden." *) Es kommt darauf an, wie man die Welt ansieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie was Anderes, als daß hier ein Leuchter steht, hier eine Tabaksdose. Das ist nun allerdings richtig; das Unendliche ist nicht in der Welt, in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Und vorausgesetzt, was wir wissen, sey Erfahrung, ein Synthesiren von Gedanken und Gefühlsstoffen: so kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine sinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist.

Die zweite Seite ist, wenn das Unendliche erkannt werden soll, so soll es bestimmt werden; dazu hat die Vernunft aber nichts als die Formen des Denkens, die wir Kategorien

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 278.

nennen: und diese geben das, was Kant objektive Bestimmungen nennt, aber so daß sie an sich doch wieder nur ein Subjektives sind. Wenn wir aber diese Kategorien, die nur auf sinnliche Anschauungen angewendet werden können, zum Bestimmen des Unendlichen gebrauchen, so verwickeln wir uns in falsche Schlüsse (Paralogismen) und Widersprüche (Antinomien); und es ist dieß eine wichtige Seite der kantischen Philosophie, die Bestimmung, daß das Unendliche, so weit es durch Kategorien bestimmt wird, sich in Widersprüchen verliert. Diese Widersprüche, sagt er, sind nothwendig; und die Vernunft wird darin transcendent. Die Vernunft hat auch die Forderung in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen.*) Das wäre das höchst Konkrete, Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen der Verstandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung. Es ist großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant ist es aber Abstraktion. Das Konkrete der Vernunft wäre erst die Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten.

Dieses Unbedingten giebt es nun verschiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenstände, transcendentale Ideen; sie sind also selbst ein Besonderes. Die Art, wie er zu diesen Arten kommt, ist nun wieder aus der Erfahrung, der formalen Logik, nach welcher es verschiedene Arten des Vernunftschlusses giebt. Kant leitet aus Formen der Syllogismen die Ideen ab; es giebt mehrere Formen der Schlüsse: α) kategorische, β) hypothetische, und γ) disjunktive. Das Unbedingte ist daher von dreierlei Art: 1) Das „Unbedingte der kategorischen Synthesis in einem Subjekt." Synthesis ist das Konkrete; es ist zweideutig; es ist Verknüpfung, aber Selbstständiger, so äußerliche. Diese Verbindung machen wir, indem wir uns das denkende Subjekt vorstellen. 2) Das

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 277—278, 288—289.

Unbedingte der „hypothetischen Synthesis der Glieder“ in „einer Reihe; 3) der disjunktiven Synthesis der Theile in einem System.“ *) Die erste Verbindung, als Gegenstand der Vernunft, transcendentale Idee, ausgesprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subjekt“ vorstellen; das Zweite „ist der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt;“ und das Dritte „das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen,“ — das ist Gott. **) Es ist nun die Frage, ob diesen Gegenständen Realität verschafft werden, ob die Vernunft sie bis zur Wirklichkeit bringen kann. Oder bleiben sie in's subjektive Denken eingeschlossen? Das ist die letzte Spitze. Die Vernunft ist nun nicht fähig, ihren Ideen Realität zu geben, sonst wird sie transcendent, übersliegend; sondern sie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor. ***)

α. „Paralogismus ist ein falscher Vernunftschluß der Form nach.“ Indem die Vernunft die Art des Unbedingten, die kategorische Synthesis in einem Subjekte, das denkende Subjekt als real denkt, so heißt es Substanz. Ist Ich, das Denkende, eine Substanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es sich, ob es beharrlich, immateriell, inkorruptibel, persönlich, unsterblich ist, und ein Solches, das eine reale Gemeinschaft mit den Körpern hat. — Die Falschheit des Schlusses besteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee von der Einheit des transcendentalen Subjekts als ein Ding ausgesagt wird. Ich finde mich in meinem Denken beharrlich, das Beharrliche ist Substanz. Ich finde mich aber nur beharrlich im wahrnehmenden Bewußtseyn, nicht außer dem Bewußtseyn. Ich ist das leere transcendentale Subjekt unserer Gedanken, es wird aber nur

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 261—262, 274—275.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 284.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 288—289.

durch seine Gedanken erkannt; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Der Gedanke ist das Ansich.) Wir können kein Seyn von ihm aussagen, weil das Denken, Selbstbewußtseyn, eine bloße Form ist, und wir von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durchs Selbstbewußtseyn eine Vorstellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können u. s. w. In der That, wenn es ein gemeines Ding seyn sollte, so müßte es auch erfahren werden können. Wir wissen wohl, Ich ist Subjekt; gehen wir aber über das Selbstbewußtseyn, und sagen, daß es Substanz sey, so gehen wir weiter, als wir berechtigt sind. Ich kann dem Subjekte keine Realität geben. *)

Hier sehen wir, geräth Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch. α) Kant hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein sinnliches Ding ist, ein todtes Beharrendes, ein Seelending, das ein sinnliches Daseyn hat. β) Das Gegentheil, das er behauptet, ist aber nicht, daß Ich, als dieses Allgemeine oder das Sich-denken, das Wesen und die wahrhafte Realität, das Moment der Wirklichkeit, die er verlangt als gegenständliche Weise, an ihm selbst hat. Sondern er bleibt innerhalb dieser Vorstellung der Realität und des Seyns stehen, daß die Realität darin bestehe, ein sinnliches Daseyn zu seyn; aus dieser Vorstellung kommt Kant nicht heraus. Weil Ich kein sinnliches Daseyn hat, uns in keiner äußeren Erfahrung gegeben ist, so ist es nicht reell. Denn Selbstbewußtseyn, Ich als solches, ist nicht die Realität; es ist nur unser Denken, oder Kant faßt das Selbstbewußtseyn schlechthin selbst nur als sinnliches auf. — Seyn, Ding, Substanz hat bei Kant die Gestalt, als ob dieß zu hoch wäre

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 289—299.

für's-Subjekt, zu viel vom Subjekt gesagt würde. Vielmehr ist solche Bestimmung aber arm, das Lebendige ist kein Ding: ebenso wenig Seele, Geist; Ding, Substanz ist vielmehr zu schlecht für das Ich, — es ist Kategorie des Verstandes. Seyn ist ebenso das Wenigste, was man vom Geist sagen kann, seine abstrakte, unmittelbare Identität mit sich; Seyn kommt dem Geist zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

β. Das Zweite ist dann die **Antinomie**, der Widerspruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, auf die Welt angewendet, sie als einen vollständigen Inbegriff der Bedingungen darzustellen, oder sie selbst als unbedingt, als unendlich. Es sind Erscheinungen gegeben, die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, eine schlechthin vollständige Synthesis. Wenn nun diese Vollendung als seyend ausgesagt wird, so stellt sich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektisch. Es findet sich in diesem Gegenstande nach allen Seiten hin vollkommener Widerspruch.*) Die Erscheinungen sind endlicher Inhalt; die Vernunftbestimmung soll das Unbedingte, Unbeschränkte seyn. Die Welt ist Zusammenhang von Beschränktem; wird dieser Inhalt von der Vernunft gedacht, unter's Unendliche subsumirt, so haben wir zwei Bestimmungen, Endliches und Unendliches, die sich widersprechen. Die Vernunft fordert schlechthin vollständige Synthesis, in den Erscheinungen haben wir Reihe von Ursachen und Wirkungen; die Vernunft fordert aber Vollendung der Reihe, Anfang. Kant zeigt vier Widersprüche auf;**) das ist wenig, allenthalben sind Antinomien. In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Wider-

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S. 312—314.*
**) *Ebendaselbst, S. 320.*

sprüche nannte Kant Antinomien. Das ist wichtig, aber gegen die Intention Kants.

αα. Diese Antinomien enthalten z. B. dieses, daß man ebenso die Eine Bestimmung, die Begrenztheit, geltend machen muß, als die Unbegrenztheit. Die Vollendung der Synthesis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum ist ein erster Anfang der Zeit und des Raums. — 1) „Die Welt hat einen Anfang" und Ende „in der Zeit, und sie ist in einem umschlossenen Raum." 2) Sie „hat keinen Anfang" und Ende „in der Zeit, und" auch „keine Grenzen im Raum." Eines kann so gut, als das Andere bewiesen werden; es sind keine „Advokaten Beweise;" er beweist apagogisch.*) Es soll erkannt werden, ob die Welt einen Anfang und ein Ende hat, oder nicht, ob sie begrenzt ist in Raum und Zeit. Die Welt aber ist dieß Universum, das Ganze; so ist sie ein Allgemeines, eine Idee, und diese könnte als begrenzt oder unbegrenzt bestimmt werden. Wendet man nun diese Kategorien darauf an, so verfällt man in Widersprüche.

ββ. Oder zweite Antinomie: die einfachen Theile, woraus die Substanz zusammengesetzt wäre, sind nothwendig zu setzen, oder die Einfachheit kann bewiesen werden; aber ebenso die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang. — 1) „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen," Atomen. 2) Oder „es existirt nichts Einfaches."**) Das Atom ist auch die Grenze, materielles Fürsichseyendes; ebenso ist die umschließende Oberfläche das Punktuelle. Das Andere ist die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Dritte Antinomie: Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Erste ist das sich aus sich Bestimmende, das ist die Seite der Unendlichkeit: Die Kausalität nach Gesetzen der Freiheit ist die einzige. Das Andere ist: Es ist nur

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 317—318, 328—329, 332.
**) *Ebendaselbst*, S. 318, 336—337.

Determinismus vorhanden; Jedes ist durch einen Grund determinirt. *)

δδ. Vierte Antinomie: In einer andern Rücksicht vollendet sich die Totalität in der Freiheit, als einem ersten Anfange des Thuns, oder in einem absolut **nothwendigen Wesen**, als der Ursache der Welt, — der Fortgang ist zerbrochen; aber jener Freiheit steht ebenso die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Ursachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Wesen dieses, daß Alles **zufällig** ist. „Zu der Welt gehört ein schlechthin nothwendiges Wesen," absolute Substanz, die absolute Nothwendigkeit der bedingten Welt. Das Gegentheil ist: „Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." **)

Einer von diesen Gegensätzen ist so nothwendig, als der andere; und es ist überflüssig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieser Widersprüche ist die interessante Seite, die Kant zum Bewußtseyn gebracht hat. Man stellt sich nach der gemeinen Metaphysik vor, eins müsse gelten und das Andere widerlegt werden; die Nothwendigkeit aber, daß solche Widersprüche stattfinden, ist gerade das Interessante. ***)

Kant löst auch diese Antinomien auf, und zwar auf diese eigenthümliche Weise im Sinne des transcendentalen Idealismus, der nämlich nicht die Existenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet, sondern der „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeschaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für **den** „Raum und Zeit an sich selbst keine Dinge sind," und daher „außer unserm Gemüthe nicht existiren," also weder das Bedingte noch das Unbedingte von Dingen an sich ausgesagt werden kann; †) d. h., alle diese Bestimmungen von

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 319, 346—347.

**) *Ebendaselbst*, S. 319, 354—355.

***) *Ebendaselbst*, S. 324.

†) *Ebendaselbst*, S. 385—386.

Anfang in der Zeit u. s. w. kommen nicht den Dingen, dem Ansich, selbst zu, das außerhalb unseres subjektiven Denkens für sich existirte. Kämen solche Bestimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, so wäre objektiver Widerspruch vorhanden; dieser Widerspruch ist aber nicht an und für sich vorhanden, sondern kommt nur uns zu: er hat seine Quelle allein in unserm Denken. Oder dieser transcendentale Idealismus läßt den Widerspruch bestehen, nur daß das Ansich nicht so widersprechend sey, sondern dieser Widerspruch allein in unser Gemüth falle. So bleibt denn dieselbe Antinomie in unserem Gemüthe; wie sonst Gott das war, das alle Widersprüche in sich aufzunehmen hatte, so jetzt das Selbstbewußtseyn. Daß aber nicht die Dinge sich widersprechen, sondern es, das ficht die kantische Philosophie weiter nicht an; es thut nichts. Die Erfahrung lehrt, daß es sich nicht auflöst; wir wissen, daß Ich ist. Man kann also um seine Widersprüche unbekümmert seyn; denn sie löst es nicht auf, es kann sie ertragen. — So ist aber der Widerspruch nicht aufgelöst; er besteht vor, wie nach. Das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre Schade, wenn sie sich widersprächen. Daß aber der Geist (das Höchste) der Widerspruch ist, das soll kein Schade seyn. Der transcendentale Idealismus löst also den Widerspruch gar nicht auf. Die Erscheinungswelt hat ein Ansich, dem kommt er nicht zu. Dieses ist ein Anderes, als der Geist. Das Widersprechende zerstört sich; so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst. Die wahrhafte Auflösung geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenso wenig aber das Unbedingte der Vernunft, sondern nur die Einheit Beider als konkrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee Gottes. Die dritte Idee ist das Wesen der Wesen; die übrigen Ideen setzten sie voraus. Das ist das Ideal der Vernunft, der Inbegriff aller Möglichkeit. Er sagt, Gott ist das allerrealste Wesen, die wolfische Definition; da handelt es sich denn darum, zu bewei-

sen, daß Gott nicht bloß Gedanken ist, sondern daß er ist, Wirklichkeit, Seyn hat.*) Dieß nennt er nun das Ideal, zum Unterschied von der Idee; es ist die Idee als seyend. So nennen wir in der Kunst Ideal die Idee, die realisirt ist auf sinnliche Weise.**)

Hier betrachtet Kant den Beweis vom Daseyn Gottes, fragt, ob diesem Ideal Realität verschafft werden könne. Der ontologische Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Seyn; es wird Uebergang zum Seyn gemacht.***) So bei Anselm, Descartes, Spinoza; Alle nehmen Einheit des Seyns und Denkens an. Kant sagt aber: Diesem Ideal der Vernunft kann ebenso wenig Realität verschafft werden; es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn, aus dem Begriff kann das Seyn nicht abgeleitet werden. „Seyn ist kein reales Prädikat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche," sind derselbe Inhalt, d. h. der Begriff; sie sind auch hundert. Das Eine ist der Begriff (Vorstellung), das Andere der Gegenstand. Seyn ist nicht eine neue Bestimmung des Begriffs, die hinzukommt; sonst enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenstand ist, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler synthetisch hinzu." Aus dem Begriff kann also nicht auf das Seyn geschlossen werden, weil das Seyn nicht im Begriffe liegt, sondern zum Begriffe hinzukommt. „Wir müssen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Existenz zu gelangen. Für Objekte des reinen Denkens ist kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil

---

*) *Kritik der reinen Vernunft*, *S.* 444—452.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 441—444.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 458—462.

es a priori erkannt werden müßte; unser Bewußtseyn aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung."*) D. h., gerade jene Synthese des Begriffs und des Seyns, oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht. Existenz bleibt ihm ein schlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt ist derselbige im Existirenden und im Begriffe. Da das Seyn nicht im Begriff liegt, so ist der Versuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seyns; er ist ein Anderes, als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung, und eben nicht das Seyn; es wird an der Trennung Beider festgehalten. Daß hundert mögliche Thaler eingebildet etwas Anderes sind, als hundert wirkliche, dieß ist ein so popularer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Thaler einbilde, so habe ich sie noch nicht. Ebenso popular kann man sagen: Das Einbilden muß man bleiben lassen.

α) Es ist eine bloße Vorstellung, d. h. das bloß Eingebildete ist unwahr; die hundert eingebildeten Thaler sind und bleiben eingebildete. Also bei ihnen bleiben ist ungesunder Menschenverstand, er taugt nichts; und dieß ist ein eitler Mensch, der sich mit solchen Einbildungen und Wünschen herumtreibt. Hat man so viel Muth, hundert Thaler zu haben, so hat man sie nur als wirkliche. Will man hundert Thaler besitzen, so muß man Hand an's Werk legen, um sie in Besitz zu bekommen; d. h. man muß über die Einbildung hinausgehen, nicht bei ihr stehen bleiben. Dieses Subjektive ist nicht das Letzte, Absolute; das Wahre ist das, was nicht bloß ein Subjektives ist.

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 462—466.

Besitze ich hundert Thaler, so habe ich sie im Besitz und stelle sie mir auch zugleich vor. Nach der kantischen Vorstellung wird bei dem Unterschiede stehn geblieben, der Dualismus ist das Letzte; jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes. Dieß ist das Schlechte, was hier das Absolute und Letzte seyn soll. Dagegen ist der gesunde Menschenverstand gerichtet; jedes gemeine Bewußtseyn ist darüber hinaus, jede Handlung will eine Vorstellung (Subjektives) aufheben und zu einem Objektiven machen. So thöricht ist kein Mensch, als jene Philosophie; wenn ihn hungert, so stellt er sich nicht Speisen vor, sondern macht, daß er satt wird. Alle Thätigkeit ist Vorstellung, die noch nicht ist, aber als subjektiv aufgehoben wird. Auch die vorgestellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgestellten, — durch äußere Umstände: das ist oft Erfahrung, dieß ist ihr Schicksal; es hängt von ganz äußerlichen Bedingungen ab, ob hundert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht.

β) Allerdings, die Vorstellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin stecken bleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Seyn denke oder begreife; dann gehen sie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott), und spricht von keinen hundert Thalern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Denken, Begriff ist nothwendig dieß, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dieß Subjektive daß aufhebt, und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, — so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht: oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment. — Dieß leere Stroh Dreschen mit

dem leeren, ganz kornlosen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt Philosophiren. Es ist wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist.*) Wir taugen eben einmal nicht, und weil wir nichts taugen, so taugen wir eben nichts, und wollen nichts taugen. Es ist eine sehr falsche christliche Demuth und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich seyn, — das Erkennen seiner Nichtigkeit ein innerer Hochmuth und Selbstgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in seiner Erbärmlichkeit stehen bleiben, sondern sich erheben über sie durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden kann.**) Hiervon ist die Folge, daß die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bewiesen, bethätigt werden, ihre Ideen erhalten aus der Erfahrung keine Beglaubigung; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seyend bestimmt werden, so ist die Idee nur der Begriff; und davon ist immer unterschieden das Seyn des Existirenden. Dieß in Ansehung der Verstandeserkenntnisse höchst wichtige Resultat führt aber Kant in Ansehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß diese für sich nichts als die formale Einheit zur methodischen Systematisirung der Verstandeserkenntnisse habe. Das ganz abstrakte Denken, die reine Identität mit sich wird festgehalten. Es wird gesagt, der Verstand kann nur Ordnung in den Dingen hervorbringen, die nichts an und für sich, nur subjektiv ist. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer Identität, Einheit; und diese reicht zu nichts, als die mannigfaltigen Verstandesgesetze und Verstan-

*) *Genesis, c. 49, v. 14.*
**) *Kritik d. reinen Vernunft, S. 467.*

desverhältnisse zu systematisiren. Der Verstand findet Klassen, Arten, Gesetze, Gattungen; und diese ordnet dann die Vernunft, sucht sie in Einheit zu bringen.*) — In der Kritik der reinen Vernunft sehen wir Beschreibung der Stufen: Ich als Vernunft, Vorstellung, und draußen die Dinge; Beide sind schlechthin Andere gegen einander, und das ist der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, bringt praktisch die Einheit hervor. Dieß ist die theoretische Vernunft bei Kant.**)

Dieß ist nun das Apriorische der kantischen Philosophie, das Bestimmtseyn, der Unterschied der Vernunft an sich selbst. Zur Bestimmtheit der Einzelnheit bringt sie es nicht. —

Noch wäre der positiven Philosophie oder Metaphysik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenständliche Wesen aufstellt, den Inhalt des Gegenstands der Erfahrung, die Natur, — seine Natur-Philosophie. Allein dieß ist Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der Materie, und in Ansehung des Wissenschaftlichen oder Apriorischen, wie es Kant nennt, etwas ebenso durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe,***) ferner Anziehungs- und Repulsions-Kraft †) u. s. f., alle diese Begriffe setzt er voraus, statt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. — Es ist der „Anfangsgründe der Naturwissenschaft" großes Verdienst, für einen Anfang einer Natur-Philosophie darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die Physik Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung gebraucht, welche die wesentlichen Grundlagen ihrer Gegenstände ausmachen. Z. B. Dichtigkeit wurde für ungleiche Menge (Quantum) im

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 497—498.

**) *Hier erst ist in der Vorlesung von* $18\frac{25}{26}$ *eingeschaltet, was die jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.*

***) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (3. *Aufl.*, *Leipzig* 1800), *S.* 1.

†) *Ebendaselbst*, *S.* 27.

Raume angesehen; — statt dessen behauptete sie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, Energie, Intensität der Aktion. Er verlangt Konstruktion der Materie aus Kräften, Thätigkeiten, Energien, nicht Atomen.*) Schelling steckt ganz darin. Es ist Aufzeigen der Metaphysik, der allgemeinen Begriffe von der Natur; dieß ist sehr eingeschränkt, auf Materie und Bewegung. Es ist Versuch zu denken, d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Produkt solche Vorstellungen wie Materie seyen. Er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieser Wissenschaft zu bestimmen versucht und zu einer sogenannten dynamischen Naturlehre die Veranlassung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" ist auch Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung (Ausklärung) fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige (und zunächst moralische) Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, — also Erbsünde**). Er ist viel vernünftiger als die Ausklärung, die sich schämt, davon zu sprechen. — Dieß sind die Hauptbestimmungen in Rücksicht des Theoretischen in der kantischen Philosophie.

2. Kritik der praktischen Vernunft. Das Erste in der kantischen Philosophie war die Intelligenz, das Theoretische. Das Zweite ist das Praktische, die Natur des Willens, das, was das Princip des Willens ist. Die rousseau'sche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, hat Kant aufgestellt. Die theoretische Vernunft hat Kant so gefaßt, daß ihr, insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand gegeben seyn muß; insofern sie ihn sich selbst giebt, hat er keine

---

*) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 65—68.

**) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2. *Ausgabe, Königsberg* 1794), *S.* 20—48.

Wahrheit: und die Vernunft kommt, im Erkennen — (in diesem) — nicht zur Selbstständigkeit. Selbstständig in sich ist sie dagegen als praktische Vernunft; als moralisches Wesen ist der Mensch frei, über alles Naturgesetz und Erscheinung erhaben. Wie die theoretische Vernunft Kategorien, apriorische Unterschiede an ihr hatte, so auch die praktische Vernunft das Sittengesetz überhaupt, dessen nähere Bestimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen. Und hier verschmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretischen nothwendig ist. Der Wille bestimmt sich in sich, auf Freiheit beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Mensch sein absolutes Selbstbewußtseyn. *) Nach dieser Seite ist das Selbstbewußtseyn sich das Wesen, wie die theoretische Vernunft ein anderes hatte. α) Ich ist in seiner Einzelnheit unmittelbar Wesen, Allgemeinheit, Objektivität. β) Die Subjektivität hat das Streben zur Realität, nicht der Realität im Vorherigen; hier gilt sich die Vernunft als das Wirkliche. Hier ist der Begriff, der das Bewußtseyn seiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretische Vernunft nicht haben sollte, — der Begriff sollte eben der Begriff bleiben. γ) Es ist Standpunkt der Absolutheit; aufgeschlossen in seiner Brust ist dem Menschen ein Unendliches. Das ist das Befriedigende an der kantischen Philosophie, es ist wenigstens an's Gemüth gelegt; ich anerkenne nur, was meiner Bestimmung gemäß ist.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen. Dieser Ausdruck ist nicht ungeschickt. Das niedere Begehrungsvermögen sind die Begierden, Neigungen u. s. f.; das höhere ist der Wille als solcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, sondern allgemeine Zwecke. **) Die Frage ist nun: Was ist das Princip des Willens? Was

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 3—41, 29—32.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 41.

soll den Menschen bestimmen in seinen Handlungen? Da hat man denn allerlei Principe angegeben, Wohlwollen, Glückseligkeit u. s. f. Materiale Principien des Handelns reduciren sich alle auf Triebe, auf die Glückseligkeit. *) Aber das Vernünftige an ihm selbst ist rein formal, und besteht darin, daß das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muß gedacht werden können; so daß es sich nicht aufhebt, wenn es als solches gedacht wird. **) Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der Gesinnung, daß sie mit Bewußtseyn des Gesetzes und um des Gesetzes Willen aus Achtung für dasselbe und vor sich selbst geschehe, mit Erwährung dessen, was glückselig macht. ***) Und als moralisches Wesen hat der Mensch das Sittengesetz in sich selbst, dessen Princip Freiheit und Autonomie des Willens ist. Kant sagt nun, solche Bestimmungen, die aus den Neigungen genommen sind, sind heterogene Principe für den Willen, oder der Wille ist Heteronomie, wenn er solche Bestimmungen sich zum Zweck macht; er nimmt seine Bestimmungen von etwas Anderem her. Der Wille aber ist, frei zu seyn, sich aus sich zu bestimmen; er ist autonomisch, absolute Spontaneität, Princip der Freiheit. Das Wesen des Willens ist, sich selbst zu bestimmen; er kann nur zu seinem Zweck haben seine Freiheit. Kant nennt insofern die praktische Vernunft autonomisch, sie giebt sich selbst Gesetze; der empirische Wille ist heteronomisch, er wird durch Begierde, Trieb bestimmt. †) Das gehört unserer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. ††)

Es ist eine große, höchst wichtige Bestimmung der kantischen Philosophie, daß Kant, was für das Selbstbewußtseyn Wesen hat, als Gesetz, Ansich, gilt, in es selbst zurückgeführt hat. In-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 40.
**) *Ebendaselbst*, S. 56.
***) *Ebendaselbst*, S. 128—135.
†) *Ebendaselbst*, S. 58, 38.
††) *Ebendaselbst*, S. 77.

dem der Mensch sucht nach diesem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geschichte beurtheilen soll, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck, als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, daß dieß Princip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponiren läßt: so daß der Mensch nichts, keine Autorität gelten läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht. Dieß hat der kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Mensch ein schlechthin Festes, Unwankendes in sich selbst findet, einen festen Mittelpunkt: so daß ihn nichts verpflichtet, worin diese Freiheit nicht respektirt wird. Dieß ist das Princip; aber dabei bleibt es auch stehen.

Die praktische Vernunft ist sogleich als konkret aufgefaßt. Die letzte Spitze der theoretischen Vernunft ist abstrakte Identität; sie kann nur Kanon, Regel zu abstrakten Ordnungen abgeben. *) Nur die praktische Vernunft ist gesetzgebend, konkret; das Gesetz, das sie sich giebt, ist Sittengesetz. Es ist ausgesprochen, daß sie in sich konkret sey. Das Weitere ist, daß diese Freiheit zunächst leer ist, das Negative alles Andern; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie ist insofern unbestimmt; es ist die Identität des Willens mit sich selbst, daß er bei sich ist. Was ist aber der Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn es soll nichts Andres das Gesetz seyn, als eben die Identität, die Uebereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit. Das formale Princip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keinem Inhalte, keiner Bestimmung. Die einzige Form, die dieß Princip hat, ist die der Identität mit sich selbst. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widersprechen ist etwas Leeres, das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 62, 500.

im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt. Das allgemeine Sittengesetz spricht Kant so aus (und solche allgemeine Form wollte man von jeher aufstellen, das ist auch Forderung des abstrakten Verstandes): „Handle nach Maximen" (das Gesetz soll auch mein besonderes seyn), „die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden." *) Die Bestimmung ist damit nur die Abstraktion, Identität.

So hat Kant zur Bestimmung der Pflicht (denn die abstrakte Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, des Sichnichtwidersprechens, was das Gesetzte des abstrakten Verstandes ist. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückseligkeit eines Anderen ist Pflicht, nicht wegen ihres Inhaltes, sondern weil es Pflicht ist: wie bei den Stoikern wahr ist das Gedachte, darum, weil und insofern es gedacht ist. **) Das Gesetz der Moralität ist Wohlthätigkeit, „Gebt Eure Sachen den Armen;" schenken Alle, was sie haben, so ist Wohlthätigkeit aufgehoben. Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter. Gott ist Gott; jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist ohne sich zu widersprechen. Aber dieß ist ebenso gut, als wenn er gar nicht hineingelegt wird: z. B. Eigenthum, dieß muß in Beziehung auf mein Handeln respektirt werden; aber es kann auch ganz wegbleiben, es giebt kein Eigenthum, die Bestimmung kann ganz wegbleiben. In Ansehung des Eigenthums ist das Gesetz: das Eigenthum soll respektirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Gesetz seyn. Das ist richtig. Aber das Eigenthum ist vorausgesetzt: ist es nicht, so wird es nicht respektirt; ist es, so ist es. Setze ich kein Eigenthum voraus, so ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden; es ist ganz formelle Bestimmung. Dieß ist der Mangel des kantisch-fichte'schen Princips, daß es formell

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 54 u. 58 (35).
**) *Vergl. Oben*, B. II, S. 447.

überhaupt ist. Die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

b. Das Erste in der praktischen Vernunft ist der freie Wille für sich, der sich bestimmt; dieses Konkrete ist abstrakt. Das Zweite und Dritte sind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne konkret sey. Ich bin auch besonderer Wille, als besonderes Individuum; das Konkrete ist so, daß mein besonderer Wille und der allgemeine Wille identisch seyen, oder daß ich ein moralischer Mensch sey. Das Dritte ist das höchste Konkrete, der Begriff der Freiheit, alle Menschen als frei; die Natur, die Welt soll in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit seyn. — Das Zweite ist das Verhältniß des Begriffs des Willens zum besonderen Willen. Hier fangen Postulate an. Der besondere Wille soll dem allgemeinen gemäß seyn, diese Einheit wird postulirt; der Mensch soll moralisch seyn, es bleibt beim Sollen stehen. Das Resultat ist, daß dieses Ziel nur im unendlichen Progresse zu erreichen sey. Es bleibt daher bei diesem Gerede von Moralität stehen. Was aber moralisch ist, oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretische Vernunft dem gegenständlichen Sinnlichen, so bleibt die praktische Vernunft der praktischen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber stehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenseits bleiben; denn die Moralität setzt die Verschiedenheit des besonderen und allgemeinen Willens voraus. Sie ist Kampf und Bestimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur seyn, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist. Der moralische Wille bleibt so nur ein Sollen; darauf gründet Kant das Postulat der Unsterblichkeit der Seele.*) Der partikulare Wille ist allerdings ein

---

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S.* 219—223.

Anderes des allgemeinen Willens; er ist aber nicht Letztes, schlechthin Beharrendes.

c. Das andere Postulat ist Postulat Gottes. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit sich gegenüber. Die Vernunft dringt auf Einheit beider Seiten; die Natur, die Welt soll in Harmonie mit dem vernünftigen Willen, dem Guten seyn. Die Idee des Sittengesetzes ist das Gute, als der Endzweck der Welt; da es aber formell ist, so hat es für sich keinen Inhalt, steht den Trieben und Neigungen einer subjektiven, — und einer äußeren selbstständigen Natur gegenüber. Den Widerspruch Beider vereint Kant in dem Gedanken des höchsten Gutes, worin die Natur der Vernunft angemessen sey,*) — eine Uebereinstimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun ist, oder worin die praktische Realität besteht. Denn Glückseligkeit ist nur das sinnliche Selbstgefühl oder Wirklichkeit dieses als dieses Individuums, nicht die an sich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher selbst nur ein Jenseits, ein Gedanke. Kant geht ganz in das Geschwätze ein, daß es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe u. s. f.**): und postulirt näher das Daseyn Gottes als des Wesens, der Kausalität, wodurch diese Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf sowohl der Vorstellung der Heiligkeit des sittlichen Gesetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progresse zu realisirenden Vernunftzwecks: so wie die Unsterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjekts in seiner Moralität, weil die Moralität selbst etwas Unvollkommenes ist und in's Unendliche Fortschritte machen muß; — welche Postulate den Widerspruch, wie er ist, bestehen lassen, und nur ein abstraktes Sollen seiner Auflösung aussprechen. Gott ist also ein Postulirtes; die Vernunft erkennt es nicht. Die Harmonie ist nicht vorhanden, nicht wirklich; sie soll nur seyn. Das Po-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 198 — 200.

**) *Ebendaselbst*, S. 205 — 209.

stulat selbst ist trennend; das Gute ist ein Jenseits gegen die Natur, sie sind in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen. Das Gesetz der Nothwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene von einander. Es ist ebenso nothwendig, die Einheit Beider zu setzen; sie ist aber nicht wirklich. Das Andere, die Trennung Beider, ist gesetzt; Kant bringt populare Redensarten herbei: das Böse soll überwunden werden, muß es aber ebenso wenig seyn. Gott bleibt so Postulat, ist nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur subjektiv, nicht wahr an und für sich ist.*) Dieses Resultat ist auch sehr popular.

Diese Postulate drücken nun nichts, als die gedankenlose Synthesis der verschiedenen Momente aus, die sich allenthalben widersprechen; sie sind ein „Nest" **) von Widersprüchen. Z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist postulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil sie mit Sinnlichkeit afficirt ist. Aber das Sinnliche ist Bedingung des moralischen Selbstbewußtseyns; das Ziel, die Vollkommenheit, ist, was die Moralität als solche selbst aufhebt. — Ebenso das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn sie besteht eben in diesem Gegensatze gegen die Sinnlichkeit. — Die Wirklichkeit, das Seyn des Gottes, des die Harmonie Hervorbringenden, ist eben so eine solche, die mit Bewußtseyn zugleich keine ist; er wird vom Bewußtseyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder sich irgend eine Vogelscheuche machen, und mit einander ausmachen, sie wollen sich vor diesem mannequin fürchten. Der Behuf, zu dem er zugleich angenommen wird, daß durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung ge-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S. 223—227.*
**) *Vergl. Kritik d. reinen Vernunft, S. 471.*

winne, widerspricht dem, daß eben die Moralität darin besteht, das Gesetz rein um sein selbst willen zu achten.*)

Die praktische Vernunft also, wo das Selbstbewußtseyn als das Ansich sich gilt, gegen die theoretische, worin das gegenständliche Wesen, kommt ebenso wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an sich selbst. Es kommt den Menschen schwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich sey; es ist aber nichts wirklich als die Vernunft, sie ist die absolute Macht. Die Eitelkeit des Menschen will vermeintliches Ideal im Kopf haben, um Alles zu tadeln: Wir sind die Gescheidten, haben es in uns, aber vorhanden ist es nicht. Das ist der letzte Standpunkt; es ist dieß hoher Standpunkt, aber es wird nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei soll es bleiben.

3. Kritik der Urtheilskraft. Noch ist die dritte Seite in der kantischen Philosophie übrig, daß auch hier die Forderung des Konkreten eintritt, worin die Idee dieser Einheit nicht als ein Jenseits, sondern als ein Gegenwärtiges gesetzt ist, — die Idee der Urtheilskraft. Ihre Gegenstände sind Theils das Schöne, Theils das organische Leben; und diese Seite ist besonders wichtig. Kant sagt, wir haben einen Verstand; er ist im Theoretischen wohl gesetzgebend, bringt Bestimmungen hervor, Kategorien. Aber diese Bestimmungen des Verstandes bleiben nur allgemeine Bestimmungen, außer denen das Besondere (das andere Bestandstück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt; und Beides ist für den Verstand von einander verschieden. Der Verstand ist einer Seits, anderer Seits das Besondere; seine Unterschiede sind selbst in der Allgemeinheit bleibend. Im Praktischen ist die Vernunft das Ansich; aber ihr freies Fürsichseyn, die gesetzgebende Freiheit (in höherer Form), steht der Natur in ihrer Freiheit und eigenen Gesetzen gegenüber:

---

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S. 146.*

„Verstand und Vernunft" (praktisch) „haben zwei verschiedene Gesetzgebungen" — („im Theoretischen kann die Vernunft nur vermittelst des Verstandes aus gegebnen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben; nur im Praktischen ist sie selbst gesetzgebend") — „auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft." (!?)

„Daß nun diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken" (d. h. wo sie zusammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniß von seinem Objekte (und selbst von dem denkenden Subjekte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche seyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unser gesammtes Erkenntnißvermögen."

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirk-

lich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht." *)

„Zwischen dem Verstande und der Vernunft ist nun die Urtheilskraft, wie zwischen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Lust und Unlust; in diesem Vermögen muß also der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen." **) Nun giebt es zwei Produkte, Werke der Kunst und der organischen Natur, die uns Einheit Beider kund thun. Die Betrachtung dieser Werke enthält dieß, daß wir Einheit von Verstand und Besonderem sehen; aber diese Betrachtungsweise ist nur eine subjektive. Solche Dinge werden nur nach dieser Einheit betrachtet, sie sind aber nicht an sich so; wie sie an sich sind, liegt jenseits. Kant spricht so von einem anschauenden Verstande, das ist tiefe Bestimmung; er giebt allgemeine Gesetze, bestimmt aber ebenso das Besondere. Das Zweckmäßige gehört hierher, der Zweck ist allgemeine Bestimmung; das Zweckmäßige ist besondere Realität, das nur durch das Allgemeine bestimmt ist. Der Verstand ist der Grund dieser Einheit des Mannigfaltigen; das Besondere ist durch das Allgemeine, das Sinnliche durch das Uebersinnliche bestimmt. Diese Idee ist nicht das Wahre solcher Produkte, sondern nur

*) Kritik der Urtheilskraft (3. Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX.

**) Ebendaselbst, S. XXIV—XXV.

eine Weise, wie wir sie vorstellen; das nennt Kant Urtheilskraft, Verbindung eines Besonderen mit einem Allgemeinen. Die Idee der Urtheilskraft vereinigt Beides, — ein Allgemeines, welches das Besondere an ihm selbst hat. In der unmittelbaren Urtheilskraft enthält die Gattung das Besondere (es ist aber auch Besonderes, das nicht durch die Gattung bestimmt ist); so ist es nicht in der reflektirten Urtheilskraft. Die reflektirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abstrakt Allgemeinen des Verstandes und der Besonderheit, die Idee einer gesetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei ist, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins ist. Sie ist hierin nicht bestimmend nach allgemeinen Gesetzen, sondern reflektirend, indem „das Besondere gegeben ist, wozu sie das Allgemeine finden soll." *)

„Dieß Princip kann nun kein anderes seyn, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient); sondern dieß Vermögen giebt nur sich selbst, nicht der Natur dadurch ein Gesetz."

„Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der Zweck, und die Uebereinstimmung eines Dings mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVI.

Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthielte." *)

Aristoteles schon hat die Natur als zweckmäßig an ihr selbst, den νοῦς, den Verstand, das Allgemeine an ihr selbst habend betrachtet, so daß in ungetrennter Einheit Eins Moment des Andern ist.**) Zweck ist der Begriff, der immanent ist, nicht die äußerliche Form und Abstraktion gegen ein zu Grunde liegendes Material, sondern durchdringend, so daß alles Besondere durch dieß Allgemeine selbst bestimmt ist. Nach Kant ist es der Verstand: die Verstandesgesetze, die er in der Erkenntniß an ihm selbst hat, lassen das Gegenständliche noch unbestimmt; aber weil dieß Mannigfaltige selbst einen Zusammenhang in sich haben muß, der zwar für die menschliche Einsicht zufällig ist, „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte." ***) Dieß Princip fällt sogleich wieder in das Subjektive eines Gedankens zurück, ist nur eine subjektive Maxime, wodurch über die objektive Natur des Gegenstandes damit nichts ausgesagt werden soll, †) — weil einmal das Ansich außer dem Selbstbewußtseyn fixirt ist, und der Verstand nur in der Form des Selbstbewußten, nicht in seinem Anderswerden aufgefaßt ist.

Dieß Princip der reflektirenden Urtheilskraft ist nun eine

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXVII—XXVIII.
**) *Vergl. Oben, B. II, S. 341—349.*
***) *Kritik der Urtheilskraft, S. XXVI, XXXIII.*
†) *Ebendaselbst, S. XXXIV.*

gedoppelte Zweckmäßigkeit in sich: dieses Beurtheilen ist ästhetisch, und teleologisch; jene ist die subjektive Zweckmäßigkeit, diese die objektive, logische. *)

a. Die eine Gestalt ist die ästhetische Urtheilskraft, das Schöne; sie besteht darin: „Lust und Unlust ist etwas Subjektives, was gar kein Erkenntnißstück werden kann. Der Gegenstand hat insofern nur Zweckmäßigkeit, wenn seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, und dieß ist eine ästhetische Vorstellung. — Die Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori"?) „zum Verstande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung" — etwas Schönes — „unabsichtlich in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird: so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angesehen werden. Aesthetisch ist ein solches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung als Empfindung) als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurtheilt wird, ist schön," **) — das erste vernünftige Wort über Schönheit: Das Sinnliche ist das Eine Moment des Schönen; dann muß es Geistiges, Begriff ausdrücken.

„Das Schöne ist, was ohne" subjektives „Interesse, — was ohne Begriffe" (Reflexions-Bestimmungen) „als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Es bezieht sich auf keine Neigung, also fühlt sich das Subjekt ganz

*) *Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII — L.*

**) Ebendaselbst, S. XLIII — XLV.

frei darin. „Es ist nicht für mich schön;" — nicht durch Begriffe, Reflexion, Gesetze.*) „Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als Ursache von jenem" (dem Gegenstand) „angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit." **) Zum Ideal gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren." ***) „Das Ideal darf man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten." †)

Das Erhabene ist das Bestreben, eine Idee sinnlich darzustellen, wo zugleich die Unangemessenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche sich darstellt. ††)

Hier in der ästhetischen Urtheilskraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besonderen; denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit. Kant setzt sie in das Subjekt; und sie ist etwas Subjektives oder besser Beschränktes: und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.

b. Die andere Weise der Uebereinstimmung ist in der objektiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologische Betrachtung der Natur, daß in den organischen Naturprodukten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche angeschaut wird, — der Naturzweck, in seiner Allgemeinheit Besonderes, in seiner Besonderheit Gattung enthaltend. Natur-Produkte betrachten wir teleologisch, nicht äußerlich, sondern nach innerer Teleologie. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas seinen Zweck in Anderem: „Der Schnee sichert die Saaten

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 16—19.
**) Ebendaselbst, S. 32.
***) Ebendaselbst, S. 56.
†) Ebendaselbst, S. 59.
††) *Ebendaselbt, S. 77.*

in kalten Ländern vor Frost, erleichtert die Gemeinschaft der Menschen durch Schlitten."*) Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir nicht dabei stehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, das nach den Kategorien des Verstandes nach Einer Seite betrachtet wird; sondern wir betrachten es als Ursach seiner selbst, als sich selbst producirend. Dieß ist das Sich-erhalten des Lebendigen, als Individuum ist es vergänglich; aber indem es lebt, bringt es sich selbst hervor, obzwar es Bedingungen dazu nöthig hat.**) Ferner ist der Naturzweck Materie, insofern sie organisirt ist, innerlich organisirtes Naturprodukt, „in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist."***) Alle seine Glieder sind Mittel, und zugleich Zweck; es ist in sich zugleich Zweck und Mittel, Selbstzweck. Sein Zweck ist nicht außerhalb; und die innere Zweckmäßigkeit ist, daß Etwas an ihm selbst Zweck und Mittel ist. Es ist der aristotelische Begriff; es ist Unendliches, das in sich selbst zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß, und die Urtheilskraft also keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumiren könne. Das Besondere nun als ein solches enthält in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der besondern Gesetze aus den allgemeinen ist, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten,

---

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 279—283.
**) *Ebendaselbst, S.* 286—288.
***) Ebendaselbst, S. 292—296.

a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten wird so ein für die menschliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff seyn, also ein subjektives Princip," *) auch nur ein leitender Gedanke für die Urtheilskraft, womit nichts Ansichseyendes ausgesagt werden kann.

Der Grund, warum diese wahre Idee nicht das Wahre seyn soll, ist, weil die leeren Abstraktionen von einem Verstande, der sich im abstrakt Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt näher ausdrücklich auf die Vorstellung eines intuitiven Verstandes. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besonderen Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniß" zusammen „zu bringen." **) Aber daß dieser „intellectus archetypus" ***) die wahre Idee des Verstandes sey, darauf kommt Kant nicht; sondern unser Verstand ist so beschaffen, „daß er vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen fortgeht," †) und ein von der Sinn-

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.
**) Ebendaselbst, S. 347.
***) *Ebendaselbst, S. 351.*
†) Ebendaselbst, S. 348.

lichkeit spezifisch unterschiedenes und ganz davon unabhängiges Erkenntnißvermögen ist.

Sonderbarer Weise hat α) Kant diese Idee des Intuitiven, weiß nicht, warum sie keine Wahrheit haben soll, — weil unser Verstand anders beschaffen sey; aber β) die absolute Vernunft und der ansichseyende Verstand, haben wir gesehen, sind so beschaffen, daß sie an ihnen selbst keine Realität haben, der Verstand eines Stoffs bedarf, die theoretische Vernunft Hirngespinnste erzeugt, die praktische Vernunft ihre Realität beim Postuliren bewenden lassen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und bestimmt ausgesprochenen Nicht-Absolutheit sollen sie doch das wahre Erkennen seyn, und der intuitive Verstand, der Begriff und Anschauung in Einer Einheit hat, nur so ein Gedanke, den wir uns machen.

Ein organisches Wesen ist, daß Natur-Mechanismus und Zweck (Seele, Allgemeines) in Einheit sind. *) Wir betrachten, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der sich das Besondere gemäß setzt; wir betrachten es nach der Weise eines intuitiven Verstandes. Das ist groß, das ist die Idee, das wahrhaft Konkrete, durch den inwohnenden Begriff bestimmte Realität; das ist die adäquate Idee, wie Spinoza sagt. In den organischen Natur-Produkten haben wir die Anschauung von der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; die Lebendigkeit, die Seele, das Allgemeine, und die Existenz, die Besonderung ist identisch, ist in Einer Einheit angeschaut, — nicht so in der unorganischen Natur. So kommt die Vorstellung des Konkreten in die kantische Philosophie, daß der Begriff, das Allgemeine, bestimmend ist das Besondere.

Kant hat diese Ideen selbst wieder nur in subjektiver Bestimmung genommen; sie sind nur Betrachtungsweisen, keine objektive Bestimmungen. Obgleich Kant die Einheit ausspricht, so

*) *Kritik der Urtheilskraft, S. 354.*

hebt er doch wieder die subjektive Seite, den Begriff heraus. Das ist der beständige Widerspruch der kantischen Philosophie; er hat die höchsten Gegensätze aufgestellt, und die Lösung ausgesprochen. Er spricht die Einseitigkeit der Gegensätze aus, und ebenso ihre Einheit. Die Vernunft postulirt sie, wir haben sie in der Urtheilskraft. Kant sagt indessen: Dieß ist eine Weise unserer reflektirenden Urtheilskraft. Das Lebendige ist nicht so, aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten; es ist die Maxime unserer Reflexion.*) In der Kunst ist es die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee giebt; Realität und Idealität sind so unmittelbar in Einem. Ebenso sagt er, man muß beim Einseitigen stehen bleiben, im Augenblick, wo er drüber hinausgeht. Das Objektive ist nur das Ansich; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorstellen, Denken, Postulat. Alles das ist subjektiv; wir wissen nicht, was diese Dinge an sich sind. Das Ansich ist aber nur das caput mortuum, die todte Abstraktion des Andern, das leere, unbestimmte Jenseits. Der Reichthum des Gedankens entfaltet sich in subjektiver Gestalt; er will aber seine Schranke nicht aufheben, im Momente, daß er sie als Schranke setzt.

c. Die andere Form, wie die Vorstellung des Konkreten in die kantische Philosophie kommt, ist diese: Die praktische Vernunft hat einen Zweck; dieser Zweck in seiner ganzen Allgemeinheit ist das Gute. Dieß Gute ist eine Idee, ist mein Gedanke; aber es ist die absolute Forderung vorhanden, daß dieß Gute auch realisirt werde in der Welt, daß die Naturnothwendigkeit den Gesetzen der Freiheit, des Gedankens entspreche, aber nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, sondern durch die Welt überhaupt, durch das Rechtliche, Sittliche, durch das menschliche Leben, das Staatsleben, — daß die Welt gut sey. Diese Identität des Guten und der Realität ist die Forderung

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 355—363.

in der Vernunft; aber die subjektive Vernunft kann dieß nicht realisiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Mensch etwas Gutes. Dieß ist aber nur beschränkt; das allgemeine Gute, der allgemeine Endzweck als *Endzweck der Welt* kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und diese Macht über die Welt, die zum Endzweck hat das Gute in der Welt, ist Gott.*)

Und so ist Gott ein Postulat der praktischen Vernunft, was *geglaubt* werden muß. Die Natur hat ihre eigenthümlichen Gesetze; diese selbstständigen, einzelnen Beziehungen haben keine Beziehung auf das Gute. Aber die Vernunft ist dieß, die Einheit zu verlangen, sie als das Wesentliche, Substantielle in sich zu haben und zu wollen. Der Gegensatz, Widerspruch des Guten und der Welt ist dieser Identität zuwider; die Vernunft muß daher fordern, daß dieser Widerspruch aufgehoben werde, daß eine Macht ist, die gut für sich selbst und Macht über die Natur ist. Dieß ist nun Gott; und diese Stellung hat Gott in der kantischen Philosophie. Beweisen lasse es sich nicht, daß Gott sey. Es sey abre die Forderung. Wir haben die Zwei, die Welt und das Gute. Die Tugend, Moralität ist nur gut, sofern sie im Kampfe ist; sie findet so diesen Gegensatz gesetzt, und anderer Seits ist nothwendig die Harmonie Beider. Der Mangel, daß Gott nicht bewiesen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, daß das Gute als abstrakte Idee an ihm selbst dieß ist, seine Idee als abstrakt aufzuheben: und die Welt dieß ist an ihr selbst, sich in ihrer Aeußerlichkeit, Verschiedenheit von dem Guten selbst aufzuheben, — und als ihre Wahrheit zu zeigen, was in Rücksicht zu ihnen als das Dritte erscheint, aber zugleich als das Erste bestimmt wird. So kann also nach Kant Gott nur geglaubt werden.**)

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 423—424.
**) *Ebendaselbst*, S. 460—461.

Damit ist in Beziehung der jacobi'sche Glauben, wo Kant mit Jacobi übereinkommt.*)

Wenn nun nach diesem kantisch-jacobi'schen Standpunkt Gott geglaubt wird, und wir diesen Standpunkt für einen Augenblick zugeben: so ist allerdings darin eine Rückkehr zum Absoluten. Aber die Frage bleibt: Was ist Gott? Das Uebersinnliche ist noch blutwenig; das Allgemeine, Abstrakte, Anundfürsichseyende ist ebenso wenig. Was ist nun seine Bestimmung? Würden wir übergehen zum Absoluten, so würde das für diesen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dieß heißt Wissen von einem Gegenstande, der in sich konkret, bestimmt ist. Hier wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt ist, Gott mit der Bestimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbestimmten. Gott kann so nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er konkret seyn, also wenigstens zwei Bestimmungen enthalten. Es wäre somit Vermittelung; denn ein Wissen vom Konkreten ist sogleich vermitteltes Wissen, Erkennen. Aber dieser Standpunkt vermißt die Vermittelung, und bleibt so beim Unbestimmten stehen. Indem Paulus zu den Atheniensern spricht, beruft er sich auf den Altar, den sie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und sagt ihnen, was Gott sey; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zurück zu dem unbekannten Gott. — Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geistes, ist Vermittelung in sich; und dazu ist nun die schelling'sche Philosophie übergegangen.

Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Denkbestimmungen, was aber nicht die Sache ist: z. B. ich fühle etwas Hartes, — ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kant's Philosophie endet mit Dualismus, Beziehung, die ein schlechthin wesentliches Sollen, dem unaufgelösten Widerspruche. Anders Jacobi's Glauben; er findet Vorstellung von Gott

*) *Und dieser Punkt der jacobi'schen Philosophie ist in der Vorlesung von 18¼ erst hier eingeschaltet.*

und unmittelbares Seyn, alle Vermittelung ist unwahr. — Bei Kant ist also das Resultat: „Wir erkennen nur Erscheinungen;" bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes."

Ueber beide Resultate ist nun eitel Freude unter den Menschen gewesen, weil die Faulheit der Vernunft nun, Gottlob, von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden, der Freiheit ein vollkommenes Recht eingeräumt meinte, und nun, da das Insichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geistes Steigen erspart war, es sich wohl seyn lassen konnte. — Das weitere Resultat ist dabei die Autokratie der subjektiven Vernunft, welche, da sie abstrakt ist und nicht erkennt, nur subjektive Gewißheit hat, keine objektive Wahrheit. Das war die zweite Freude, daß ich diese Autarkie habe, die ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine subjektive Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. — Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sey, das Wahre erkennen zu wollen. Trostlose Zeit der Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, Philosophie, — nur Philosophie gilt, die keine ist!

Fassen wir das Ganze der kantischen Philosophie zusammen, so finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die absoluter Begriff an ihr selbst ist, den Unterschied, die Realität an ihr selbst hat: die theoretische und praktische Vernunft aber nur den abstrakten Unterschied; in der Urtheilskraft geht Kant auch soweit, daß er den Unterschied als wirklichen, oder nicht nur die Besonderheit, sondern die Einzelnheit setzt. Er hat richtig und bestimmt das Ganze unterschieden. Aber da einmal diese philisterhafte Vorstellung von unserem, vom menschlichen Erkenntnißvermögen ausgeht: so gilt ihm dieses in seiner empirischen Form, ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch aussagt, und die wahre Idee desselben, die er auch be-

schreibt, als bloß so ein Gedanke, den wir haben. Die Wirklichkeit gilt als diese sinnliche, empirische, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verstandes nimmt; und er läßt sie so gelten, wie sie im gemeinen Leben gilt.

Dieß ist vollendete Verstandes-Philosophie, die auf Vernunft Verzicht thut; sie hat sich so viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von dieser alten Metaphysik befreit zu seyn. — Es ist schon die ganz roh empirische und barbarisch gemeine Art des Vorstellens, und die gänzliche Unwissenschaftlichkeit der Form bemerkt worden. — Aber außer der allgemeinen Idee von synthetischen Urtheilen a priori, Allgemeinem, das an sich den Unterschied hat, hat der Instinkt Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, nach dem zwar geistlosen Schema der Triplicität ausgeführt, α) theoretische, β) praktische Vernunft, γ) Einheit Beider, Urtheilskraft, so in den meisten weiteren Abtheilungen bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen: den Rhythmus der Erkenntniß, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Thesis, Antithesis und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich bewußter, daß er sich so unterscheidet. Das Erste ist das Wesen, aber für's Bewußtseyn Andersseyn; was nur Wesen ist, ist Gegenstand. Das Zweite ist das Fürsichseyn, die eigene Wirklichkeit; das Negative gegen das Ansich ist ihm das Wesen, das Selbstbewußtseyn ist sich das Wesen, — das umgekehrte Verhältniß. Das Dritte ist die Einheit von Beiden; die für sich seyende, selbstbewußte Wirklichkeit ist alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen sowohl die gegenständliche als für sich seyende. — Er hat historisch die Momente des Ganzen angegeben; es ist gute Einleitung in die Philosophie. Der Mangel der kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder, von der anderen Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet

einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen ist.

Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beseitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin eine Forderung der Konsequenz, daß die besonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jenem ersten Einen hervorgebracht erschienen, als aus der Einheit des Ich's hervorgehend und durch sie gerechtfertigt. — Zweitens aber hatte der Gedanke sich über die Welt verbreitet, an Alles sich geheftet, Alles untersucht, seine Formen in Alles hineingetragen, Alles systematisirt; so daß allenthalben nach seinen Bestimmungen verfahren werden soll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine, oder praktischem Sinne, der ungeheuern Bewußtlosigkeit sogenannter praktischer Männer. So soll also in der Theologie, in Regierungen und deren Gesetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Bestimmungen, rationell verfahren werden (rationelle Bierbrauerei, rationelle Ziegelbrennerei). Dieß ist das Bedürfniß eines konkreten Denkens, während bei dem kantischen Resultate der Erscheinung nur ein leerer Gedanke gewiesen war. Ist es ja doch auch das Wesen der geoffenbarten Religion, zu wissen, was Gott ist. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnsucht vorhanden, da der Mensch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebensowenig zur Form des Empfindens heruntersteigen konnte, so daß diese das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. — Das erste Bedürfniß, nach Konsequenz, hat Fichte zu befriedigen gesucht.

## C. Fichte.

Fichte'sche Philosophie ist Vollendung der kantischen Philosophie. Außer diesen und Schelling sind keine Philosophien. Die Anderen schnappen von diesen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln sie damit. Ils se sont battus les flancs, pour

être de grands hommes. So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug u. s. w.; es ist äußerste Bornirtheit, die groß thut.

Johann Gottlieb Fichte wurde zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz, den 19. Mai 1762, geboren, [1]) studirte in Jena; [2]) in der Schweiz war er Hauslehrer. [3]) Er schrieb eine Schrift über Religion; [4]) sie ist in kantischen Ausdrücken, so daß man sie für ein Werk Kant's hielt. [5]) Er wurde 1793 nach Jena von Göthe als Professor der Philosophie gerufen; welche Stelle er im Jahre 1799 jedoch wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm seine Schrift „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab in Jena ein Journal heraus; ein Aufsatz von einem Anderen wurde für atheistisch angesehen. Fichte hätte schweigen können. Die Regierung wollte untersuchen. Fichte schrieb einen Brief, der Drohungen enthielt; Göthe sagte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. [6]) Fichte privatisirte hierauf einige Zeit in Berlin, [7]) wurde 1805 Professor in Erlangen, [8]) und 1809 in Berlin, [9]) wo er den 27. Januar 1814 starb. [10]) Von seinen besonderen Schicksalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was fichte'sche Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen spekulativen Philosophie, die streng konsequent fortschreitet — sie ist

---

[1]) *Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Th. I, S. 3, 6.*

[2]) *Ebendaselbst, S. 24 flg.*

[3]) *Ebendaselbst, S. 38 flg.*

[4]) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.*

[5]) *Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I, S. 142, 189.*

[6]) *Ebendaselbst, S. 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; Th. II, S. 140—162.*

[7]) *Ebendaselbst, Th. I, S. 370—372, 442—448.*

[8]) *Ebendaselbst, S. 455.*

[9]) *Ebendaselbst, S. 518, 540.*

[10]) *Ebendaselbst, S. 578.*

weniger bekannt —: und seiner popularen Philosophie, zu der die Vorlesungen in Berlin vor einem gemischten Publikum gehören, so die Schrift „Vom seligen Leben.“ Sie haben Ergreifendes, Erbauliches — sich so nennende Fichtianer kennen oft nur diese Seite —; sie sind für das gebildete religiöse Gefühl eindringende Reden. Diese können in der Geschichte der Philosophie nicht beachtet werden, sie können durch ihren Inhalt den größten Werth haben; der Inhalt muß aber spekulativ entwickelt werden, das ist nur in seinen früheren philosophischen Schriften vorhanden.

## 1. Ursprüngliche Philosophie Fichte's.

Diesen Mangel, die kantische gedankenlose Inkonsequenz, durch die es dem ganzen System an spekulativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die absolute Form ist es, die Fichte ergriffen, oder die absolute Form ist eben das absolute Fürsichseyn, die absolute Negativität, nicht die Einzelnheit, sondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit. Seine Philosophie ist Ausbildung der Form in sich (die Vernunft synthesirt sich in sich selbst, ist Synthese des Begriffs und der Wirklichkeit), und besonders eine konsequentere Darstellung der kantischen Philosophie; sie geht über den Grundinhalt derselben nicht hinaus, und man hat sie besonders Wissenschaftslehre genannt. *) Seine ersten Schriften sind ganz kantisch. Fichte hat auch seine Philosophie zunächst für nichts Anderes angesehn, als für eine konsequente und systematische Vervollkommnung der kantischen: **) und Ich als deren absolutes Princip, so daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, aller Inhalt des Universums als Produkt dargestellt werden müsse,

---

*) *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (Weimar, 1794), S. 18.*

**) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Leipzig, 1794), Vorrede S. XII.*

aufgestellt. Aber dieß Princip hat er dann ebenso einseitig auf Eine Seite gestellt: es ist von Haus aus subjektiv, mit einem Gegensatze behaftet; und die Realisirung desselben ist ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurücksehen.

Das Bedürfniß der Philosophie ist dahin gesteigert, $\alpha$) das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz zu denken, welche den Unterschied, die Realität, Wirklichkeit, nicht an ihr selbst hat. Gegen diese Substanz hat sich immer Theils das Selbstbewußtseyn gesträubt, das sein Fürsichseyn darin nicht findet, und das also seine Freiheit vermißte: Theils, dieß Wesen gegenständlich vorgestellt, ein selbstbewußtes, persönliches Wesen forderte: Theils ein lebendiges, selbstbewußtes, wirkliches, nicht in den abstrakten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes. $\beta$) Wie das Selbstbewußtseyn, so das Bewußtseyn, für welches Anderes ist. Dieß forderte seiner Seits das Moment der gegenständlichen Wirklichkeit, das Seyn als solches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenständlichen Daseyn, — das Moment der äußern Wirklichkeit, das wir bei den Engländern besonders sahen. Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist, und zwar so, daß nicht ein dritter Gedanke über diese Einheit ist, noch daß es eine unmittelbare Einheit ist, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist Ich; es ist dieß an ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgegengesetzter. Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens unterscheidet und dieß Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterschieden. *) So ist es reines Denken; oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urtheil a priori, wie es Kant genannt hat.

Dieß Princip ist die begriffene Wirklichkeit; denn die Wirklichkeit ist eben das Andersseyn für das Bewußtseyn, welches

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 10 – 12.*

begriffen ist, das das Selbstbewußtseyn in sich zurückgenommen hat. Und der Begriff des Begriffs ist von dieser Seite gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst hat; was nicht begriffen ist, ist ihm ein Fremdes. — Dieser absolute Begriff, oder diese an und für sich selbst seyende Unendlichkeit ist es nun, welche in der Wissenschaft zu entwickeln ist, und deren Unterscheidung als alle Unterscheidung des Universums aus sich darzustellen ist; in seinem Unterscheiden muß es in sich reflektirt bleiben, in gleicher Absolutheit. — Es existirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich ist da, weil es da ist: was da ist, ist nur im Ich und für Ich.*) Fichte hat nun nur diesen Begriff aufgestellt; allein zur Wissenschaft, zur Realisirung aus sich selbst, hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixirt sich ihm als dieser Begriff; er hat die Absolutheit für ihn, insofern er nur der nicht realisirte Begriff ist, und also selbst der Realität wieder gegenüber tritt. Fichte hat damit die Natur der Realisirung und die Wissenschaft selbst nicht gefunden.

Die fichte'sche Philosophie hat den großen Vorzug und das Wichtige, aufgestellt zu haben, daß Philosophie Wissenschaft aus höchstem Grundsatz seyn muß, woraus alle Bestimmungen nothwendig abgeleitet sind. Das Große ist die Einheit des Princips und der Versuch, wissenschaftlich konsequent den ganzen Inhalt des Bewußtseyns daraus zu entwickeln oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu konstruiren.**) Man hat sich darüber aufgehalten.***) Es ist Bedürfniß der Philosophie, Eine lebendige Idee zu enthalten. Die Welt ist eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht.

Wie Kant das Erkennen, so stellt Fichte das Wissen

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 13—14

**) *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, S. 12.

***) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *Vorrede*, S. X—XI.

auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philosophie so aus, daß sie sey die Lehre von dem Wissen. Das Bewußtseyn weiß, das ist seine Natur; die philosophische Erkenntniß ist das Wissen dieses Wissens. Der Umfang des Wissens der ganzen Welt (was nicht für uns ist, geht uns nichts an) soll entwickelt werden; und ferner soll dieses Wissen Konsequenz der Entwickelung der Bestimmungen seyn. Der Gegenstand der Philosophie ist Wissen; es ist ebenso Anfangspunkt, das allgemeine Wissen. Das ist Ich, es ist Bewußtseyn; das Ich ist Grund, Anfangspunkt. Fichte hat aber dieß Princip nicht als Idee, sondern noch im Bewußtseyn über das, was wir als Wissen thun, aufgefaßt, und in der Gestalt der Subjektivität festgehalten. — „Wissenschaft ist ein System der Erkenntniß durch einen obersten Grundsatz, welcher den Gehalt und die Form des Wissens ausdrückt. Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft von dem Wissen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wissens darlegt, und die Möglichkeit der Grundsätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundsätze selbst, und dadurch den Zusammenhang alles menschlichen Wissens nachweist. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann, noch aus einer anderen Wissenschaft; denn sie ist die höchste. Ist die Wissenschaftslehre, so giebt es auch ein System; giebt es ein System, so giebt es auch eine Wissenschaftslehre, und einen absoluten ersten Grundsatz, — durch einen unvermeidlichen Zirkel." *)

a. Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben **) gehabt haben, von der transcendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns; darin bin Ich Eins, dieß Ich, diese Einheit ist bei Fichte dieselbe und das Erste. Er geht in seiner Philosophie da-

---

*) Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 393, S. 494 — 495; *Vergl. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S.* 13 — 17; 19 — 39, *passim;* 50 — 52.

**) *S.* 565 — 566, 568.

von aus, daß die Philosophie mit einem schlechthin unbedingten, gewissen Grundsatz, mit etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemeinen Erkenntniß, anfangen müsse. „Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, weil er absolut erster Grundsatz seyn soll." *) Von diesem Wissen ist nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner selbst; diese Gewißheit ist die Beziehung meiner auf mich selbst. Cartesius fing an: Cogito, ergo sum; ich denke, so bin ich. Das Seyn des Ich ist nicht todtes, sondern konkretes Seyn, das höchste Seyn, das Denken. Denken ist Thätigkeit; diese als Eins, Fürsichseyendes vorgestellt, ist Ich. Ich ist das abstrakte Wissen, das Wissen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Ueberhaupt. Dieses Wissen hat absolute Gewißheit, wir fangen mit einem Gewissen an, Ich, — derselbe Punkt, wie bei Cartesius, aber mit ganz andern Bedürfnissen und Forderungen. Denn aus diesem Ich soll nicht das Seyn, sondern das weitere System des Denkens aufgestellt werden. Descartes fängt mit dem Ich an: dann haben, finden wir noch andere Gedanken in uns, von Gott: dann kommt er zur Natur u. s. f. Eine Philosophie ganz aus Einem Stücke hat Fichte versucht, eine Philosophie, worin nichts Empirisches von Aussen aufgenommen wäre. — Damit ist gleich ein schiefer Gesichtspunkt hereingebracht; und dieser Gedanke fällt in die alte Vorstellung der Wissenschaft, von Grundsätzen in dieser Form anzufangen und von ihnen auszugehen: so daß diesem Grundsatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit Anderes ist, nicht abgeleitet wird. Oder jener Grundsatz drückt eben darum nur die absolute Gewißheit seiner selbst, ohne die Wahrheit, aus.

Der oberste Grundsatz ist unmittelbar, nicht abgeleitet; er soll für sich gewiß seyn, das ist nur Ich. Ich soll an Allem zweifeln, von Allem abstrahiren; nur vom Ich kann ich nicht

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 3.*

abstrahiren.*) Das Ich ist gewiß, die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist das Subjektive, es soll der Grund bleiben; so bleibt das Weitere auch das Subjektive, diese Form kann nicht weggebracht werden. Dieses Ich sahen wir auch bei Kant in der transcendentalen Apperception: Ich ist der Quell der Kategorien und Ideen, es ist das Verknüpfende. Alle Vorstellungen, Gedanken sind solche Synthesen, — Mannigfaltiges durch's Denken synthesirt. Fichte geht nicht, wie Kant, erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; das ist das Große an ihm. Aus dem Ich soll Alles hergeleitet werden, das Erzählen soll aufgehoben werden. — Was in mir ist, das weiß ich; es ist das reine, abstrakte Wissen, dieß ist Ich selbst. Hiervon fängt Fichte an. Kant nimmt die Bestimmungen des reinen Wissens, die Kategorien, empirisch auf aus der Logik, — ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes Verfahren. Fichte ist weiter gegangen, und dieß ist sein großes Verdienst; er hat gefordert und zu vollbringen gesucht die Ableitung, Konstruktion der Denkbestimmungen aus dem Ich. Ich ist denkend und thätig, bringt seine Bestimmungen hervor. Wie und welche aber bringt es hervor? Ich ist Bewußtseyn, aber diese Nothwendigkeit, daß ich Bestimmungen, wie z. B. Ursach und Wirkung, hervorbringe, geht jenseits meines Bewußtseyns vor; ich thue es aber, ich bringe die Kategorien instinktmäßig hervor.

Die Philosophie bestimmt er nun als das künstliche Bewußtseyn, als das Bewußtseyn über das Bewußtseyn, so daß ich Bewußtseyn habe von Dem, was mein Bewußtseyn thut.**) Man hat nun gesagt, man könne nicht hinter das Bewußtseyn kommen: Ich habe Bewußtseyn, finde dieß und jenes, finde die Bestimmung von Ursach und Wirkung u. s. f. darin, finde das, was diese hervorgebracht haben; aber wie das Bewußtseyn diese Be-

*) *Vergl. Grundlage d. gesammten Wissenschaftslehre, S. 1.*
**) *Vergl. Ebendaselbst, S. 184—185.*

stimmungen hervorgebracht hat, dahinter kann ich nicht kommen. Allein wenn ich über mein Bewußtseyn philosophire, wenn ich weiß, was mein Ich thut, so komme ich hinter mein gewöhnliches Bewußtseyn. Wenn ich philosophire, so bin ich Bewußtseyn, und bin mir als Bewußtseyn Gegenstand; ich mache mir so mein gewöhnliches Bewußtseyn zum Gegenstand. Dieß thut das gewöhnliche Bewußtseyn nicht; es beschäftigt sich nur mit andern Gegenständen, Interessen u. s. f., macht sich nicht sein eigenes Bewußtseyn zum Gegenstand. Philosophiren wir z. B. über Seyn, Ursach, Wirkung u. s. f., so machen wir Seyn u. s. f. zu unserm Bewußtseyn. Mache ich so eine reine Kategorie zu meinem Bewußtseyn, so mache ich mein Bewußtseyn zum Bewußtseyn, und stehe so hinter meinem gewöhnlichen Bewußtseyn. Fichte hat so das Wissen des Wissens erst zum Bewußtseyn gebracht.

Das Weitere ist, daß also Fichte das philosophische Bewußtseyn, den Zweck der Philosophie darin gesetzt hat, das Wissen zu wissen; und er hat seine Philosophie deshalb Wissenschaftslehre genannt, die Wissenschaft des Wissens. Das Wissen ist hier die Thätigkeit, Wissen der Kategorien; diese hat Fichte betrachtet und konstruirt. Ich ist da Thatsache, sagte Fichte, das Erste. Ich ist noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundsatz muß Ich nicht als trockenes Ich, als Eins genommen werden; zum Satz gehört Synthese. — Fichte analysirt Ich in drei Grundsätze, aus welchen die ganze Wissenschaft entwickelt werden soll.

α. Der erste Satz muß einfach seyn; Prädikat und Subjekt müssen sich gleich seyn. Sind sie ungleich, so muß das Verbindende erst bewiesen werden; nach ihrer Verschiedenheit sind die Bestimmungen nicht unmittelbar Eins, sie müssen also durch ein Drittes bewiesen werden. Der erste Grundsatz muß also identisch seyn. — Dieser erste Grundsatz nun näher, als Grundsatz, unterscheidet die Form und den Gehalt an ihm; aber

daß er unmittelbar wahr durch sich selbst sey, muß wieder Form und Gehalt dasselbe, und er nach Beiden unbedingt seyn. *) Er heißt A=A, die abstrakte Identität. **) Fichte erinnert selbst an Cogito, ergo sum. „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns.“ ***) — „Ich bemerke nur noch, daß wenn man Ich bin überschreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit ist Etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann; sie ist nicht Etwas, das ist.“ †)

Der erste Satz ist nun: Ich bin mir selbst gleich, Ich =Ich, ††) — diese bestimmungslose Identität. Das Subjekt und Prädikat ist der Inhalt, und die Beziehung Beider ist ebenso Ich; die Form ist die Beziehung, der Inhalt die beiden Seiten. Das Beziehende und das Bezogene muß dasselbe seyn; der erste Grundsatz ist so Ich=Ich, das ist allerdings die Definition des Ich. Ich ist einfach; es ist nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; sofern ich Bewußtseyn bin, weiß ich von einem Gegenstande: so weiß ich, daß er mein Gegenstand ist, — der Gegenstand ist auch meiner. Der abstrakten Form nach ist dieser Satz Ich=Ich, die Identität überhaupt, Beziehung seiner auf sich selbst; zur Beziehung gehören Zwei, die aber hier dasselbe sind. Ich ist identisch mit seinem Unterschiede, aber so daß das Unterschiedene unmittelbar dasselbe ist, und das Identische ebenso unterschieden ist; das ist Unterschied, der keiner ist. Das Selbstbewußtseyn ist nicht todte Identität, noch Nichtseyn, sondern Gegenstand, der mir gleich ist.

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 23.
**) *Ebendaselbst*, S. 5.
***) Ebendaselbst, S. 15.
†) Ebendaselbst, S. 17.
††) *Ebendaselbst*, S. 8.

Ich ist Subjekt, Prädikat und Beziehung. Abstrakt ist dieß A=A, der Satz des Widerspruchs. A ist gleichgültiger Inhalt; Ich=Ich ist Einheit Beider, Ich selbst. Das ist unmittelbar gewiß, alles Andere muß mir ebenso gewiß werden; es soll Beziehung meiner auf mich seyn. Der Inhalt soll in Ich verwandelt seyn, so daß ich nur meine Bestimmung darin habe.

In diesem Grundsatze nun ist erstens noch kein Unterschied ausgedrückt; es ist wohl Subjekt und Prädikat, aber für uns, die wir darüber reflektiren und es unterscheiden, — an ihm selbst ist kein Unterschied, kein wahrer Inhalt. Zweitens ist er wohl unmittelbar gewiß, Gewißheit des Selbstbewußtseyns; allein das Selbstbewußtseyn ist ebenso Bewußtseyn, und darin ist es ihm ebenso gewiß, daß andere Dinge sind, — es tritt diesen gegenüber. Drittens hat er eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Gewißheit seiner keine Gegenständlichkeit, nicht die Form des unterschiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewußtseyn eines Anderen gegenübertritt. — Dieser Grundsatz ist abstrakt, es ist kein Unterschied darin; er hat nur formell einen Inhalt: er ist mangelhaft, weil er Inhalt enthalten soll. Wie kommt denn nun aber die Bestimmung hinein?

β. Darum ist es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundsatz zu setzen; es soll Inhalt, Unterschied vorkommen. Dieser Grundsatz ist der Form nach unbedingt; der Inhalt ist aber bedingt, er kommt dem Ich nicht zu. *) Der zweite Grundsatz, unter den ersten gesetzt, **) ist: „Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" ***) worin eben etwas Anderes, als das absolute Selbstbewußtseyn gesetzt wird. Ihm gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt ist Nicht-Ich, anderer als Ich. Der Satz ist unabhängig darnach — das Nicht-Ich, als Inhalt, vom Ich —: oder umgekehrt durch die

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 17 u. 22.
**) *Ebendaselbst*, S. 19—20.
***) *Ebendaselbst*, S. 21.

Form der Entgegensetzung, die nicht aus dem Ersten abgeleitet werden kann; hier ist's denn schon mit dem Ableiten aus. Ich setze ein Anderes dem Ich gegenüber, setze mich als nicht gesetzt; dieß Nicht-Ich ist das Object überhaupt, der Gegenstand, was gegen mich ist, das Negative meiner. Dieses Andere ist das Andere, Negative von Ich; es ist also ein sehr glücklicher, guter und consequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte. Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutschen gleich curios vor. Die Franzosen sagen Moi und Non-Moi ohne zu lachen. Das Setzen in diesen Grundsatz gehört dem Ich an; das Nicht-Ich ist unabhängig vom Ich. Wir haben so zwei, Ich (Selbstbewußtseyn), und darin beziehe ich mich auf ein Anderes. Die Form der Entgegensetzung kann nicht aus dem ersten Satze abgeleitet werden, obgleich dieses doch gefordert war. Dieser zweite Satz heißt also: Ich setze mich als begrenzt, als Nicht-Ich. Fichte sagt, dieser zweite Satz ist auch absolut, wie der erste, nach einer Seite zwar bedingt durch den ersten, nämlich daß das Nicht-Ich in mich aufgenommen ist, ich es mir entgegensetze, es ein Anderes meiner ist; aber das Negative darin ist etwas Absolutes. Dieser zweite Satz ist einerseits, weil Ich schon im ersten Satz war, bedingt; Nicht-Ich ist aber etwas Neues dazu. Wir haben also vor uns ein Feld, welches bloß vom Ich eingenommen ist; sodann habe ich vor mir als Gegenstand das Nicht-Ich.

γ. Zu diesen kommt noch ein dritter Satz, in welchem ich jetzt diese Vertheilung in Ich und Nicht-Ich mache, die Synthesis Beider,*) der Satz des Grundes,**) der dem Gehalte nach unbedingt ist, insofern der zweite der Form nach.***) Dieser dritte Satz ist nämlich die Bestimmung jener beiden

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 34.*
**) *Ebendaselbst, S. 31.*
***) *Ebendaselbst, S. 23.*

ersten Sätze durch einander, worin Ich das Nicht-Ich einschränkt. *) „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind Beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durch einander gegenseitig beschränkbar: d. i. so daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe," **) — aber „nur zum Theil;" nur so ist Synthesis, Deduction möglich. Ich schränke das Nicht-Ich ein, das Nicht-Ich ist für mich; Ich setze es in mich, in die Gleichheit meiner mit mir. So entnehme ich es der Ungleichheit, seinem Nicht-Ich-Seyn: d. h. ich beschränke es. Diese Beschränkung des Nicht-Ich drückt Fichte so aus: „Ich setze im Ich," und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen;" eins ist durch das Andere begrenzbar. ***) Die ganze Sphäre dessen, was ich vor mir habe, ist nicht Eins, sondern Zwei. Die Sphäre soll Ich seyn; ich setze sie aber theilbar, insofern Nicht-Ich darin ist. Und das Nicht-Ich hebe ich auch als ganze Sphäre (nach dem zweiten Grundsatz) auf, und setze es theilbar. Das ist der Satz des Grundes, oder die Beziehung der Realität und Negation, die Grenze; das ist der synthetische Grundsatz, er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich und Nicht-Ich begrenzt durch Ich. †) Von dieser Synthese ist eigentlich in den beiden früheren Sätzen noch nichts enthalten. So ist auch hier derselbe Dualismus, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich sind, und wenn wir auch ganz im Ich stehen bleiben. Die mannigfaltigen Verhältnisse von Ich und Nicht-Ich geben nun die Kategorien, wie Substantialität, ††) Kausalität †††) u. s. w. — Schon diese erste Aufstellung dreier Grundsätze hebt die wissenschaftliche Immanenz auf.

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 27.
**) *Ebendaselbst*, S. 52.
***) *Ebendaselbst*, S. 28—30.
†) *Ebendaselbst*, S. 14, 23, 48.
††) *Ebendaselbst*, S. 76.
†††) *Ebendaselbst*, S. 67.

Diese Begrenzung kann nun auf zweierlei Weise für mich seyn. In der Grenze wird Beides negirt: das eine Mal ist das Eine passiv, das andere Mal das Andere. In dieser Begrenzung setzt α) Ich das eine Mal das Nicht-Ich als begrenzend und sich als begrenzt, worin das Ich sich setzt als einen Gegenstand nöthig habend: Ich weiß mich als Ich, aber bestimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich ist hier thätig, Ich passiv. Dann β) umgekehrt: Ich bin das Beschränkende, das Andersseyn aufhebend, Nicht-Ich das Beschränkte; Ich weiß mich als schlechthin bestimmend das Nicht-Ich, Ich ist die absolute Ursache des Nicht-Ich als solchen. Das Erste ist der Satz der theoretischen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktischen Vernunft, des Willens. *) Willen ist es, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenstand begrenzend; so mache ich mich thätig auf den Gegenstand. Der theoretische Satz ist, daß ich mir Gegenstand bin, so daß ich vom Nicht-Ich begrenzt werde. Wir sagen, der Gegenstand ist vor mir, er bestimmt mich; zwischen Beiden ist ein Verhältniß, sie begrenzen einander. Einmal begrenze ich: und das andere Mal werde ich begrenzt von dem Nicht-Ich, — dieß ist das Theoretische, daß Ich, indem ich anschaue, ein Inhalt ist; und ich werde so bestimmt, ich habe diesen Inhalt in mir, eben den Inhalt, der ausser mir so ist. Dieß ist im Ganzen ebenso, wie bei der Erfahrung Kants: Ich, und ein Stoff, Inhalt; so ist hier ein Nicht-Ich, wodurch das Ich bestimmt wird. Ich ist einmal bestimmt, das andere Mal, indem es sich erhält, auch bestimmend; denn es ist denkend. **)

Hier vorzüglich ist es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersseyns in das absolute Selbstbewußtseyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersseyn als unbedingt, an sich angenommen worden, so kommt diese Rückkehr nicht zu Stande. Das Jenseits des Ich soll vom praktischen Ich be-

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 52—56.
**) *Ebendaselbst*, S. 74.

stimmt werden; so bleibt dem unbestimmten Nicht-Ich nur der Anstoß auf Ich übrig. So findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit einen Anstoß, durch den sie zurückgedrängt wird in sich, gegen den sie dann aber wieder reagirt. Indem ich nun das Nicht-Ich setze, muß das affirmative Ich sich selbst beschränken. Diesen Widerspruch sucht Fichte zu vereinigen, aber dessen ungeachtet läßt er den Grundschaden des Dualismus bestehen; so ist er nicht aufgelöst, und das Letzte ist nur ein Sollen, Bestreben, Sehnen. Diese unendliche Sehnsucht hat man dann im Schönen und im religiösen Gefühl als das Höchste angesehen, und damit zusammenhangend die oben *) erwähnte Ironie. — Dieß Ich ist in dieser Rückkehr nur ein Sehnen, Streben; es ist seiner Seits fixirt, und kann sein Streben nicht realisiren. Es bestimmt wohl das Andere, aber diese Einheit ist schlechthin eine endliche; Nicht-Ich ist unmittelbar dem Bestimmen wieder so entgangen, und aus dieser Einheit getreten. — Was vorhanden ist, ist nur eine Abwechselung des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns eines Andern, und das unendliche Fortgehen dieses Abwechselns, das kein Ende findet. **)

b. Im theoretischen Bewußtseyn weiß ich mich als bestimmt von dem Gegenstande; das Ich ist das Setzende überhaupt, findet sich darin durch das Nicht-Ich beschränkt. Es ist sich aber selbst gleich; seine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, sich selbst hervorzubringen. Die Weisen, daß das Ich sich selbst setzt, sind die verschiedenen Weisen seiner Thätigkeit; diese haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Das ist die philosophische Erkenntniß; so erkenne ich immer nur Wissen, That des Ich. Es ist an's Bewußtseyn appellirt: Ich und Nicht-Ich werden in ihrer Abstraction postulirt. Die philosophische Erkenntniß betrachtet aber das Bewußtseyn selbst. Es ist nicht genug, daß wir dieses

*) *Th. II, S.* 62—64.

**) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S.* 79.

im Bewußtseyn finden; das Bewußtseyn des Bewußtseyns ist, daß die Thätigkeiten mit Bewußtseyn producirt werden, welche das gemeine Bewußtseyn auch producirt, aber ohne es zu wissen. Im gewöhnlichen Bewußtseyn weiß ich nicht, daß ich mich darin auch thätig, bestimmend verhalte; dieß weiß nur das philosophische Bewußtseyn. Ein Gegenstand ist viereckig, ich stelle ihn groß vor u. s. w. Meinem gewöhnlichen Bewußtseyn sind diese Bestimmungen gegeben; ich nehme sie, daß sie an mich kommen, — der Gegenstand ist. Das, was ich aber vor mir habe, das thue ich selbst; das weiß das gemeine Bewußtseyn nicht, das philosophische Bewußtseyn erkennt dieß. Wenn ich die Wand sehe, so denke ich nicht an's Sehen, sondern an die Wand; das Sehen ist aber meine Thätigkeit. Ich empfinde, das ist nur ein durch mich Gesetztes; dieses Setzen erkenne ich im philosophischen Bewußtseyn, diese Bestimmungen sind also durch mich gesetzt. — Das Ich als theoretisch ist thätig, es setzt sich aber hier als beschränkt, der Gegenstand hat Einwirkung auf mich; das nennt Fichte das philosophische Bewußtseyn. Es weiß, daß Ich das Setzende ist; es setzt hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir setzt. Das Ich setzt sich als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, aber ich mache diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in mir; diese Passivität des Ich ist selbst die Thätigkeit des Ich.

Diese Begrenzung Beider wird nun fortgeführt. Die theoretische Seite ist das Ich, welches alle Bestimmungen der Vorstellung, des Denkens hervorbringt, aber bewußtlos; das Beschränktwerden schwebt dem gemeinen Bewußtseyn allein vor; daß ich dieß setze, erkennt allein das philosophische Bewußtseyn. Ich setzt sich so, oder es ist ein Bestimmen des Ich selbst; d. h. alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, ist eine Bestimmung des Ich,*) — wie bei Kant die Kategorien und sonstigen Bestimmungen. Die Entwickelung der theoretischen Vernunft ist

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 57.

Entwickelung dieser Schranke; diese Thätigkeit ist nun die Kategorie. Fichte will die Formen dieser Begrenzung durchgehen; hieraus entwickelt er die Bestimmungen des Gegenstandes, und diese Bestimmungen nennt er Kategorien. Und näher sucht Fichte nun die besonderen Kategorien daraus abzuleiten; woran von Aristoteles an kein Mensch gedacht hat, — die Denkbestimmungen in ihrer Nothwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konstruktion aufzuzeigen, — dieß hat Fichte versucht. Aber von Haus aus ist seine Darstellung mit einem Gegensatze behaftet, wie bei Kant: Ich und die Vorstellung, und dann die Dinge an sich; hier bei Fichte das Ich und das Nicht-Ich. Es ist ein Anstoß; alle Formen, worunter er mir vorkommt, daß das Objekt Substanz sey u. s. w., ist ein Gesetztwerden durch mich, z. B. Wechselbestimmung im dritten Satze. „Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt; Beides in Einem ist Wechselbestimmung.“ *) „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern ist Kausalität.“ **) Ich und Nicht-Ich sind bezogen und durch einander begrenzt; insofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich insofern als passiv betrachtet. Und umgekehrt: insofern Ich real, thätig bin, das Objekt leidend, ist das entgegengesetzte Verhältniß vorhanden. Dieses Verhältniß, daß die Passivität der Objekte meine Aktivität oder Realität ist, und umgekehrt, ist der Begriff der Kausalität. Es ist Weise des Begrenzens, nähere Weise des Verhältnisses. „So viele Theile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Theile der Realität setzt es in das Nicht-Ich. Es setzt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird, und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt.“ ***) Das ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten;

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.* 60.
**) *Ebendaselbst, S.* 67.
***) *Ebendaselbst, S.* 60.

dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer andern ist Analyse vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, nicht an und für sich.

Ich ist insofern der Ideal-Grund aller Vorstellungen des Gegenstandes; alles Bestimmtseyn des Gegenstands ist eine Bestimmung des Ich. Aber daß er Gegenstand sey, muß er dem Ich entgegengesetzt seyn, — die durch Ich gesetzten Bestimmungen als ein Anderes, Nicht-Ich. Diese Entgegensetzung des Gegenstands ist der Real-Grund der Vorstellungen, Ich ist auch Realgrund des Gegenstands; denn es ist ebenso ein Bestimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengesetzt sey. Beides, der Real-Grund des Vorstellens und der Ideal-Grund sind ein und dasselbe.*) In jenem Sinne ist Ich thätig und Nicht-Ich rein passiv; nach der anderen Seite ist Ich passiv, und der Gegenstand thätig, einwirkend. Ich hat aber im nicht philosophischen Bewußtseyn nicht das Bewußtseyn seiner Thätigkeit im Vorstellen des Gegenstandes: sondern stellt sich seine eigene Thätigkeit als Thätigkeit des Nicht-Ich vor. — Wir sehen hier den Gegensatz verschiedene Gestalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegensetzen; zweierlei Thätigkeiten; Vorstellen des Nicht-Ich, seiner eigenen Thätigkeit des Entgegensetzens als eines Fremden.

Ich soll nun das Idealprincip und das Nicht-Ich das Realprincip seyn, worüber Herr Krug viel geschwatzt hat; wie es denn damals in Deutschland viele Philosophien gegeben hat, wie Krug'sche, Fries'sche, Bouterweck'sche, Schulze'sche u. s. f. Philosophie, — ein Gebräue aus aufgerafften Gedanken und Vorstellungen, Thatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, so weit Gedanken überhaupt darin sind: oder es ist ein Modifikatiönchen angebracht, und diese sind größtentheils nichts Anderes,

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 121—122.

als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet sind: oder es sind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgestellt werden soll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philosophien. Es mag dieß als Trost dienen, daß ich von allen diesen Philosophien nicht weiter spreche; das Auseinanderlegen derselben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen ist: und daß die Modifikation der Formen nur ist der Schein einer Veränderung, eigentlich aber eine Verschlechterung der Principe dieser Philosophen.

Beim Idealprincip der fichteschen Philosophie bin Ich also das Bestimmende, Setzende. Aber es ist in diesem Bestimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich bestimmt, und Ich ist sich selbst gleich, ist unendlich, d. h. identisch mit sich. Schranke der menschlichen Vernunft u. s. f. ist eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beschränkt ist, versteht sich von selbst; aber wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-sich-selbst-verhalten, nicht zu seiner Grenze. Der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch sehr abstrakt seyn, und so ist sie auch wieder endlich; aber dessen ungeachtet bleibt die Unendlichkeit in sich selbst. Fichte sagt nun, Ich ist unendlich, ist denkend, findet sich aber mit einem Nicht-Ich; dieß ist ein Widerspruch. Das Ich, das schlechthin bei sich selbst seyn soll, soll nun bei Anderem seyn, — das Ich, das schlechthin frei ist. Die Forderung, diesen Widerspruch aufzulösen, hat nun bei Fichte die Stellung, daß sie nur eine geforderte Auflösung ist, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt sich immer eine neue; es ist eine fortgesetzte Abwechselung von Negation und Affirmation, eine Identität mit sich, die wieder in die Negation

verfällt, und daraus immer wieder hergestellt wird. — Dieß ist der Standpunkt Fichte's in Rücksicht des Theoretischen.

Ebenso deducirt Fichte nun das Vorstellen. Ich bin thätig, gehe hinaus; Ich findet sich aber in seiner Thätigkeit gehemmt, findet eine Grenze, geht in sich zurück. Das sind zwei entgegengesetzte Richtungen, Hinaus und Hinein, beide sind in mir; ich schwebe zwischen Beiden, will sie vereinigen, so bin ich Einbildungskraft. *) Daß Bestimmung, Grenze, Festes zwischen Beiden sey, muß ich die Grenze ständig machen; das ist der Verstand. **) Bestimmungen des Verstandes, der Objekte (Kategorien) und Bestimmungen der Vorstellung sind Weisen der Synthese; jede Synthese ist aber neuer Widerspruch. Es sind also neue Vermittelungen nöthig; diese sind neue Bestimmungen.

So sagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort bestimmen, zu meiner Vorstellung machen, d. h. ihm seine Negation gegen mich nehmen; ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun. Es ist aber immer noch Aeußerlichkeit darin vorhanden; diese bleibt zurück, wird nicht erklärt durch meine Thätigkeit. Dieses Jenseits nennt Fichte den unendlichen Anstoß. ***) „Ich ist in seiner Selbstbestimmung als bestimmend und bestimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflektirt, daß das schlechthin bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbestimmtes seyn müsse, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind: so ist das eine Mal Ich das Unbestimmte, das andere Mal Nicht-Ich." †) Ich macht das Objekt zu seiner Vorstellung, negirt es; so ist diese Philosophie Idealismus, alle Bestimmungen des Gegenstandes sind ideelle. Alles, was Ich Bestimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, Stiefel selbst, indem Ich sie anlege. Es bleibt

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 197, 194.
**) *Ebendaselbst*, S. 204.
***) *Ebendaselbst*, S. 195—196.
†) Ebendaselbst, S. 221—222.

zurück nur der leere Anstoß; das ist das kantische Ding an sich. Das Ich, die theoretische Vernunft, setzt ihr Bestimmen in's Unendliche fort. „Ich bleibt" aber immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz." *) Das Theoretische ist so abhängig.

Die Form der Darstellung hat Unbequemlichkeit; Ich setze, so habe ich immer Ich vor Augen. Da erscheint mir immer mein empirisches Ich; das ist ungereimt. Die theoretische Thätigkeit ist bewußtlos; sie erscheint erst im philosophischen Erkennen als bewußt; im gemeinen Bewußtseyn sind mir meine Produkte Gegebenes. Das Ich ist auch ungeschickte, überflüssige Form, die den Gesichtspunkt verrückt. Daß ich vorstelle, ist allerdings meine Thätigkeit; der Inhalt ist aber die Hauptsache, es handelt sich um den Inhalt des Setzens und seinen nothwendigen Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit dem Inhalt, so verschwindet diese Form der Subjektivität, welche das Herrschende ist; die subjektive Form ist das Bleibende in seinem Gegensatze. Für das Ich bleibt immer das Ding-an-sich; der Dualismus löst sich nicht auf. Man hat es nicht mit dem Wahren an und für sich zu thun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut, ist, wie es sein Begriff fordert. Die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, er ist frei; Ich kommt nicht weiter, hat es immer mit demselben unendlichen Anstoß zu thun.

c. Das Zweite ist die praktische Vernunft. Im Praktischen aber ist es, wo dieser Gegensatz sich auflösen soll. Das Verhältniß des praktischen Ich ist, daß „es sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich," **) — Ich bei mir selbst darin sey. Ich ist unendliche Thätigkeit, Ich = Ich ist absolut, ***) — freilich abstrakt. Aber um eine Bestimmung zu haben, muß

---

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 228.

**) *Ebendaselbst, S.* 225.

***) *Ebendaselbst, S.* 229.

doch ein Nicht-Ich seyn; Ich ist die Thätigkeit, Kausalität, das Setzende des Nicht-Ich und das Aufhebende des Gegensatzes desselben. — Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengesetzt bleibt, so ist derselbe Gegensatz hier, nur in abstrakterer Form, nicht in der roh empirischen Kant's. Fichte windet sich hier auf mannigfaltige Weise, oder giebt dem Gegensatze mancherlei verschiedene Formen; die schlechteste Form ist, daß Ich als Kausalität gesetzt ist: denn darin hat es ein Anderes nothwendig, worauf es thätig ist. „Das absolute Ich soll demnach" jetzt „Ursache seyn des Nicht-Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt: desjenigen, welchem der Anstoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn daß von den besonderen Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan." *) Die Schranke der Intelligenz soll durchbrochen werden; das Ich soll das allein Thätige seyn. Das Andere, der unendliche Anstoß, soll aufgehoben werden; Ich soll mich befreien.

„Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund: d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen." Dieß thut es ja schon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, sich nicht zu setzen," nur „in sich selbst haben;" Ich ist aber gleich Ich, setzt sich selbst, — „es müßte" so „in ihm seyn das Princip, sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengesetztes Princip: welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip.

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 232.

Das Ich wäre" somit „gar nichts; denn es höbe sich selbst auf." *) „Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze. In einem anderen Sinne müßte das Ich gesetzt seyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei. — Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit auf das Ich selbst, und auf nichts Anderes, als das Ich. Insofern das Ich Schranken, und sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, ein Objekt, „ist objektive Thätigkeit." **) So bleibt Fichte beim Gegensatz, nur hat er andere Gestalt als zwei Richtungen im Ich; Beide sollen eine und dieselbe Thätigkeit des Ich seyn. Ich soll darauf gehen, das Entgegengesetzte, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu bestimmen; jenseits meiner Bestimmung kommt aber dasselbe Nicht-Ich immer wieder vor. — Das Ich setzt schlechthin einen Gegenstand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze sey, ist unbestimmt. Den Kreis meiner Bestimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenseits bleibt immer.

Das Letzte in Ansehung des Praktischen ist so, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben ist, ***) — dasselbe, was das kantische Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitschweifigkeit. Die fichte'sche Philosophie hat denselben Standpunkt, als die kantische Philosophie; das Letzte ist immer die Subjektivität, sie ist an und für sich seyend. Sehnen ist das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergessen: darum ist es ein so behaglicher Zustand, Ich sey diese Vortrefflichkeit

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 233.
**) Ebendaselbst, S. 238—239.
***) *Ebendaselbst, S. 302, 246—247.*

Streben ist ein unvollendetes Thun, oder an sich begrenztes Thun. Das Praktische als ein solches ist mit einem Gegensatze behaftet, negativ gegen ein Anderes. Dieß Nicht-Ich, worauf es thätig ist, hat zwar alle Bestimmungen durch die Thätigkeit des Ich; aber es bleibt ihm das reine Jenseits übrig, es ist ein unendlicher Anstoß: es hat nur die Bedeutung von Nicht-Ich, keine positive, an sich selbst seyende Bestimmung.

Das letzte Resultat ist ein nie aufzulösender „Zirkel, daß" nämlich „der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey (ein nothwendiges Noumen)." *) Oder wir sehen Ich schlechthin bestimmt nur im Gegensatze, Ich nur als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiste wird. Ich ist der absolute Begriff, der nicht zur Einheit des Denkens kommt, nicht in diese Einfachheit zurückkehrt, oder in der Einfachheit nicht den Unterschied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat, — Setzen, reine Thätigkeit des Ich und Entgegensetzen nicht als dasselbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anstoß, das Nicht-Ich nicht; es bestimmt das Nicht-Ich, aber es bleibt ein Jenseits, — ein Jenseits, welches als Nicht-Ich das Selbstbewußtseyn nicht sich zu eigen zu machen weiß.

a) Erstens behält dadurch Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbstbewußtseyns, entgegengesetzt dem allgemeinen, absoluten, oder dem Geiste, worin es selbst nur Moment ist; denn das einzelne Selbstbewußtseyn ist eben dieses, das gegen ein Anderes auf der Seite stehen bleibt. Wenn Ich deswegen das absolute Wesen genannt wurde, so gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil Ich in der That bestimmt nur in dem Sinne des einzelnen Selbstbewußtseyns oder des Subjekts, entgegengesetzt dem Allgemeinen, vorkommt.

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 273.

β) Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich; sie ist ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein Glauben, *) daß Beides an sich Eins sey, aber ein Ziel, dessen Erreichung derselbe Widerspruch, wie bei Kant, ist, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat. Fichte bleibt beim Sollen stehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben darstellt, so schließt auch Fichte mit einem Glauben. Das hat er in populären Schriften ausgeführt. — Weil nämlich Ich fixirt ist als entgegengesetzt gegen Nicht-Ich, und nur ist als entgegengesetzt, so geht es in jener Einheit verloren; — die Erreichung dieses Ziels ist deswegen in das schlechte, sinnliche Unendliche hinausgeschoben, eben ein Fortgang ohne Gegenwart, ohne Wirklichkeit an ihm selbst: denn Ich hat nur in seinem Gegensatze alle Wirklichkeit. — Die fichtesche Philosophie erkennt nur den endlichen Geist, nicht den unendlichen, nicht als allgemeines Denken, wie die kantische das Nichtwahre; oder sie ist formell. Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glauben an eine moralische Weltordnung gefaßt; sie ist absolute Voraussetzung; wir haben Glauben, bei Allem, was Ich thue, daß jede moralische Handlung einen guten Erfolg haben werde. **) Diese Idee ist, wie bei Kant, ein Allgemeines, ein Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu seyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgotts. — Religion ist ein praktischer Glauben an die moralische Weltordnung" (Gott); — „Glaube an eine übersinnliche Welt gehört, nach unserer Philosophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten." ***). Fichte schließt so mit der höch-

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 301.

**) *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Fichte's Leben, Th. II)*, S. 111.

***) Verantwortungsschreiben gegen d. Anklage d. Atheismus, S. 51, 53.

ften Idee, Vereinigung der Freiheit und Natur, so daß sie unmittelbar nicht erkannte ist; nur der Gegensatz fällt in's Bewußtseyn. Diese geglaubte Vereinigung findet er auch in Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie; und nur dieß in der Philosophie zu erkennen, kann Interesse haben.

Es bleibt bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit. Weil eine Bestimmtheit nothwendig, so die andere; — die Nicht-Idee liegt zu Grunde. Ich ist auf ein Anderes bezogen, wieder auf ein Anderes u. s. f. in's Unendliche. „Die Wissenschaftslehre ist realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben, ihrem empirischen Daseyn nach, selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können. — Diese Wissenschaft ist aber nicht transcendent, sondern transcendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtseyn aus einem unabhängig von allem Bewußtseyn Vorhandenen; aber sie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges ist, insofern es für das Ich da seyn soll. — Alles ist, seiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber ist, seiner Realität nach, selbst abhängig. Dieß nothwendige Außersich des endlichen Geistes, was nur für ihn, ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." *)

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 272—274.

Ich ist Denken, an sich bestimmend das Objekt; diese Fortbildung ist Denken. Ich, als Subjekt des Bewußtseyns, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objekts ist das in Subjekt und Objekt Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objektive das Seinige des Ich ist. Oder die fichte'sche Wissenschaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objekten als den des Fortbestimmtwerdens der Objekte durch Ich: aber keine Identität des ruhig sich entwickelnden Begriffs.

γ) Weil Ich so auf einer Seite fixirt ist, so geht von ihm, als diesem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduciren der fichte'schen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang von Bestimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung fehlt, so wie ein absoluter Inhalt. Z. B. die Betrachtung der Natur ist so eine Betrachtung derselben als einer Endlichkeiten von einem Andern aus. So z. B. wird der *organische Leib* so begriffen: „Das Bewußtseyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre seiner Thätigkeit. Diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiß. Es ist ein Anschauen, ein Linien Ziehen; dadurch wird dieß angeschaut als ein im Raum Ausgedehntes. Er ist als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich sich veränderend, oder als *Materie* gesetzt, — diese als eine Menge von Theilen, so hat sie *Glieder*, — da die Person sich nur einen Leib zuschreiben kann, indem sie ihn setzt als stehend unter der Einwirkung einer andern Person. Aber ebenso nothwendig ist, daß ich diese Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie ist ebenso als auch meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine *haltbare, zähe* Materie gesetzt" *). Diese zähen

---

*) *Grundlage des Naturrechts* (Jena und Leipzig, 1796), Th. I, S. 55—71, *passim*.

Materien müssen ferner abgesondert seyn, und die verschiedenen Personen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib ist mein Leib“, nicht eines Anderen; er soll ferner auch wirken, thätig seyn, ohne daß Ich durch ihn wirke. Erst durch Einwirkung eines Anderen kann ich selbst thätig seyn, und stelle mich als vernünftiges Wesen dar, das von ihm respektirt werden kann; der Andere soll mich unmittelbar als vernünftiges Wesen behandeln, ich soll für ihn ein vernünftiges Wesen seyn, ehe ich thätig gewesen bin. So muß meine Gestalt auch durch ihr bloßes Daseyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. sie muß sichtbar seyn. Die wechselseitige Einwirkung vernünftiger Wesen soll ohne Thätigkeit auf einander geschehen; es muß die subtile Materie gesetzt werden, daß sie durch die bloß ruhende Gestalt modificirt werde. So ist das Licht deducirt, und dann ebenso die Luft*).

Es ist dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung, daß die Pflanzen und Thiere für Nahrung des Menschen vorhanden sind. Dieß erhält die Wendung: Der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares da seyn, — somit sind Pflanzen und Thiere deducirt; die Pflanzen müssen in Etwas stehen, — somit ist die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenstand betrachtet wird, was er an ihm selbst ist; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thierische Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die artikulirt ist und modificirt werden kann, Licht als eine subtile Materie der Mittheilung des bloßen Daseyns u. s. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares sind. Von philosophischer Betrachtung ist dabei keine Rede.

Eben dieß ist der Fall in Ansehung des Inhalts. Fichte hat auch Moral, Naturrecht verfaßt; er behandelt sie aber

*) *Grundlage des Naturrechts Th. I, S. 59—82, passim.*

nur als Wissenschaften des Verstandes. Das fichte'sche Naturrecht stellt z. B. die Organisation des Staats auf. Diese Organisation ist gerade etwas so Geistloses, als diese Deduktion natürlicher Dinge, und als manche der französischen Konstitutionen waren, die wir in neueren Zeiten sahen; — eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als solche als absolute gelten, oder das Recht das höchste Princip ist. Das Allgemeine ist nicht der Geist, die Substanz des Ganzen, sondern die äußerliche, verständige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat ist nicht in seinem Wesen, sondern nur als Rechtszustand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. — Die fichte'sche Deduktion der rechtlichen und moralischen Begriffe bleibt gleichfalls in der Schranke des Selbstbewußtseyns und der Härte des Verstandes stehen, gegen die Fichte's populare Darstellungen von Religion und Sittlichkeit Inkonsequenzen darbieten. Kant hat angefangen, das Recht auf die Freiheit zu gründen, auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es ist aber, wie bei Rousseau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es ist dieß ein großer Anfang; aber um zum Besonderen zu kommen, haben sie Voraussetzungen machen, aufnehmen müssen. Es sind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat also zur Hauptbestimmung, daß die Freiheit der Einzelnen sich durch die allgemeine Freiheit beschränken müsse. *) Sie bleiben immer Sprödes, Negatives gegen einander. Das Gefängniß, die Bande werden immer größer, statt daß der Staat als Realisirung der Freiheit gefaßt werde. Es geht mit bornirtem Verstande fort, das Naturrecht ist besonders misrathen; er deducirt auch die Natur, so weit er sie braucht, — das ist ideenloses Fortgehen.

*) *Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 24.*

## 2. Fichte's neu umgebildetes System.

In seinen späteren, popularen Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Fichte hat eine große Aufregung seiner Zeit gegeben, den Kantianismus vollendet. — Popular sagt er: „Nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie; Alles, was der Mensch aus sich selbst thut, ist nichtig. Alles Seyn ist lebendig und in sich selbst thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott ist also absolutes Seyn und Leben. Das göttliche Wesen tritt auch aus sich hervor, offenbart und äußert sich, — die Welt." *) —

Diese Philosophie enthält nichts Spekulatives, aber sie fordert das Spekulative. Wie die kantische Philosophie in ihrer Idee des höchsten Gutes, worin die Gegensätze sich vereinigen sollen: so fordert die fichte'sche Philosophie die Vereinigung im Ich und in dem Ansich des Glaubens, in welchem das Selbstbewußtseyn in seinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an sich sein Handeln den höchsten Zweck hervorbringe und das Gute sich realisire. Es ist in der fichte'schen Philosophie nichts zu sehen, als das Moment des Selbstbewußtseyns, des selbstbewußten Insichseyns: wie in der englischen Philosophie ebenso einseitig das Moment des Seyn-für-Anderes, oder des Bewußtseyns nicht als Moment, sondern als das Princip des Wahren ausgesprochen ist; — in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geist.

Fichte's Philosophie macht in der äußeren Erscheinung der Philosophie einen bedeutenden Abschnitt. Von ihm und seiner

*) Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; *Ueber das Wesen des Gelehrten* (*Berlin*, 1806), *S.* 4—5, 15, 25—27.

Manier kommt das abstrakte Denken, die Deduktion und Konstruktion. Mit der fichte'schen Philosophie hat sich eine Revolution in Deutschland gemacht. Bis in die kantische Philosophie hinein ist das Publikum noch mit fortgegangen, bis zur kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse; sie war zugänglich, man war begierig darauf, sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt. Sonst beschäftigten sich Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei der kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. Sie sind nicht bis zum fichte'schen Spekulativen fortgegangen, haben gleich Abschied genommen, wo es zum Spekulativen geht; besonders seit Fichte wurde es Beschäftigung weniger Männer. Das Publikum wurde durch die kantische und jacobi'sche Philosophie darin bestärkt, daß das Wissen von Gott ein unmittelbares sey, das man von Haus aus kenne, ohne zu studiren.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewußtseyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für sich sind: so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewußtseyns an ihm selbst, den Inhalt sich an sich selbst zu wissen, einen Inhalt, der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewußter, geistiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geist sey. Diese unmittelbare Einheit des selbstbewußten Ich und seines Inhalts, oder der Geist, der sein selbstbewußtes Leben nur anschaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat sich dann in den poetischen und prophetischen, sehnsüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchsen, die aus der fichte'schen Philosophie hervorgegangen sind.

### 3. Hauptformen, die mit der fichte'schen Philosophie zusammenhangen.

Es fällt, in Ansehung des Inhalts, den das fichte'sche Ich in seiner Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit,

Hölzernheit, und, das Wort zu sagen, die gänzliche Albernheit zu sehr auf, als daß bei ihm stehn geblieben werden könnte, — auch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips und der Nothwendigkeit, daß der Inhalt so ausfallen muß. Anderer Seits war aber darin das Selbstbewußtseyn, Ich, als das Wesen gesetzt, nicht ein fremdes, anderes Selbstbewußtseyn, sondern Ich, — eine Bezeichnung, die Alle sind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt.

a. Der fichte'sche Standpunkt der Subjektivität hat seine nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten, und so seine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören, und zum Theil das Bestreben waren, über die Subjektivität hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war. — Ich war das fichte'sche Princip, es bleibt in diesen Formen; dann ist das Bedürfniß, diese Schranke zu durchbrechen. Bei Fichte erzeugt sich die Schranke immer wieder. Ich, das dagegen reagirt, giebt sich Ruhen in sich selbst; es soll konkret seyn, es ist aber nur negatives Ruhen. Diese Form, die **Ironie**, hat zum Anführer **Friedrich von Schlegel**. Das Subjekt weiß sich in sich als das Absolute, alles Andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten, Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über alles dieses; es ist ihr Ernst mit nichts, es ist Spiel mit allen Formen. — —

In der Subjektivität, Individualität der **eigenen Weltanschauung** findet Ich seine höchste Eitelkeit, **Religion**. Alle verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich. Die **Dialektik** ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhalten.

Wie dieß für's philosophische Selbstbewußtseyn ausgesprochen ist, so hat für die allgemeine **Bildung** die fremde Intellektual-Welt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: sie, zusammengesetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene,

im Raume und Daseyn einzelne gewesen war, aus einer Welt, welche jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns sey, und aus einer, welche erst kommen sollte, und worin das Selbstbewußtseyn erst sein Wesen erreichen sollte. Der Geist der Bildung hat sie verlassen, und anerkennt nichts dem Selbstbewußtseyn Fremdes mehr. Nach diesem Princip hat denn das geistige lebendige Wesen sich in das Selbstbewußtseyn versetzt, und die Einheit des Geistes meint es unmittelbar aus sich selbst, und in dieser Unmittelbarkeit auf eine poetische oder wenigstens prophetische Weise zu wissen. Was die poetische Weise betrifft, so weiß sie von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer Anschauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch ausspräche; und was sie poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens seines Selbstbewußtseyns. — Aber die Wahrheit ist die absolute Bewegung, und indem sie eine Bewegung von Gestalten, das Universum ein Reich von Geistern ist: so ist das Wesen dieser Bewegung der Begriff, und ebenso jeder einzelnen Gestalt; er ist ihre ideelle Form, nicht das Reale der Gestalt. In der Gestaltung ist die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbstgefühl bleibt in sich; und diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie.

Das prophetische Aussprechen philosophisch seyn sollender Wahrheiten, gehört dem Glauben, — dem Selbstbewußtseyn, das zwar den absoluten Geist in sich selbst anschaut, aber sich als Selbstbewußtseyn nicht begreift, sondern das absolute Wesen über das Erkennen hinaus, jenseits der selbstbewußten Vernunft setzt: so Eschenmayer, Jacobi. — Dieß begrifflose prophetische Reden versichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom absoluten Wesen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen

wird eine Herzenssache, es sind eine Menge Inspirirter, welche sprechen, deren jeder einen Monolog hält, und den Andern eigentlich nur im Händedrucke und im stummen Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts. — Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, sehnsüchtiger Poesie. Vor der Wahrheit erblaßt die Eitelkeit, kriecht hämisch und höhnisch lächelnd in sich zurück. — Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, sondern dem Begriff des Wahren an und für sich; darin fixire Deinen Blick.

b. Die zweite Form ist, daß die Subjektivität sich in die religiöse Subjektivität geworfen hat. Verzweifelung am Denken, an Wahrheit, an und für sich seyender Objektivität, und Unfähigkeit, eine Festigkeit, Selbstthätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen, und in der Religion etwas Festes zu finden; dieses Feste, diese innerliche Befriedigung überhaupt sind religiöse Empfindungen. — Dieser Trieb zu etwas Festem hat Andere in positive Religiosität, in Katholicismus, Aberglauben, Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der inneren Subjektivität Alles schwankt. Sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Aeußerlichen sich in die Arme werfen, und findet innere Röthigung dazu.

c. Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer schönen Seele stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich, und hält sich auf diesem Standpunkt fest, — das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit. — Die Ex-

travaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektirenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.

d. Eine andere Form der Subjektivität ist Subjektivität der Willkür, Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die letzte Weise des Erkennens unmittelbares Wissen sey, Thatsache des Bewußtseyns; das ist bequem. Die fichte'sche Abstraktion und sein harter Verstand hat Abschreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ sich Jenes gesagt seyn, und hat allem konsequenten Denken, aller Konstruktion entsagt. Diese Willkür erlaubte sich Alles, wie in der Tabagie, nahm sich poetisch, prophetisch. Dann wär sie auch nüchterner und prosaischer; sie hat die alte Logik und Metaphysik wieder herbeigeholt, nur mit der Wendung, daß es Thatsachen des Bewußtseyns seyen. So Fries. Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbessern, indem er die Kategorien als Thatsachen des Bewußtseyns auffaßte. Beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Die Ehre ist in Ansehung des Philosophirens zu Grunde gegangen; denn sie setzt eine Gemeinschaftlichkeit von Gedanken, Grundsätzen, Forderung von Wissenschaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber Alles auf besondere Subjektivität gestellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. — Die Vorstellung von Selbstdenken verbindet sich damit. Man kann nicht für Andere denken: das Selbstdenken ist der Beweis; man soll eigenthümliche Partikularität aushecken, sonst hat man es nicht selbst gedacht. Das schlechte Gemälde ist das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbstdenkens ist, daß Jeder Abgeschmackteres hervorbringt, als ein Anderer. —

Bouterwek spricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft: daß Subjekt und Objekt als Eins, nämlich als absolute Virtualität angeschaut werden. — Mit dieser absoluten Vir-

tualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern unmittelbar durch die Kraft, die selbst unser Daseyn ausmacht und unsere vernünftige Natur konstituirt. — Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedem Sterblichen unmöglich.“ *)

Krug schrieb „Fundamental-Philosophie,“ stellte „transcendentalen Synthetismus, — transcendentalen Realismus und transcendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung“ auf. Es ist eine „ursprüngliche transcendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjekte und der gegenüberstehenden Außenwelt gegeben;“ diese transcendentale Synthesis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne sie erklären zu wollen.“ **) — Fries kehrt zum jacobi'schen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, ***) dunkeln, unaussprechlichen Vorstellungen. †)

## D. Schelling.

Das bedeutendste, oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die fichte'sche Philosophie hat Schelling endlich gethan. Die höhere ächte Form, die sich an Fichte anschloß, ist die schelling'sche Philosophie.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geboren zu Schorn-

---

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil.*, B. *III*, §. 156, *S.* 347—348; *Vergl. Bouterwek's Apodictik* (1799), *Th. II*, *S.* 206—212, *passim.*

**) *Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (*Meissen*, 1801), *S.* 75—76; *Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philosophie*, *B. III*, §. 157, *S.* 349.

***) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil.*, *B. III*, §. 158, *S.* 350; *Fries: Neue Kritik d. Vernunft* (1. *Ausg.*, *Heidelberg*, 1807), *B.* I, *S.* 75, 281, 284, 343.

†) *Rixner: a. a. O. S.* 351; *Fries: a. a. O.*, *S.* 208.

dorf im Würtembergischen, am 27. Januar 1775, studirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit mehreren Jahren ist er Sekretär der Akademie der bildenden Künste in München. Es kann nicht vollständig noch schicklich über sein Leben gesprochen werden, da er noch lebt.

Die schelling'sche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes; und sie ist ausgegangen von der kantischen und dann der fichte'schen Philosophie. Schelling legt Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu bestimmen anfängt.*) Die konkrete Einheit bei ihm ist dann die, daß das Endliche so wenig als das Unendliche etwas Wahres ist, die subjektive Idee so wenig als die Objektivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als selbstständig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren sind. Die konkrete Einheit kann nur so gefaßt werden, daß sie Proceß ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott; das Endliche ist dagegen dasjenige, was diese Trennbarkeit an ihm hat. Insofern es ein Wahres ist, ist es auch diese Einheit, aber in einer beschränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung, und stellt seine allmählige Erhebung über das fichte'sche Princip und den kantischen Inhalt dar, mit welchen er anfing; sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philosophie nach einander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am Bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine

*) *Schelling's philosophische Schriften* (*Landshut*, 1809, *B. I*, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, *S.* 1—114), *S.* 3—4 (1. *Ausgabe*, *Tübingen*, 1795, *S.* 4—7).

solche nennen. Schelling's erste Schriften sind ganz fichtisch, und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichte's losgemacht. Diese Form des Ich hat diese Zweideutigkeit, das absolute Ich, Gott, und Ich in meiner Besonderheit zu seyn;*) dieß hat den Anstoß gegeben. Seine erste, ganz kleine, Schrift, in Tübingen (1795) auf der Universität, heißt: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie“ (4 Bogen); sie enthält nur Sätze der fichte'schen Philosophie. So auch die nächste Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (Tübingen, 1795) ist selbst noch ganz fichtisch, nur hier schon mit einer weiteren allgemeineren Ansicht; Ich ist als ursprüngliche Identität festgehalten. **) Doch finden wir ebenso wörtliche Aufnahme des fichte'schen Princips und Darstellung: „Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich Etwas entgegengesetzt ist, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und daß es z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze.“ ***)

Dann ging er zur Natur-Philosophie über, nahm kantische Formen und Reflexions-Bestimmungen, wie Repulsion und Attraktion, aus dessen Natur-Metaphysik auf, und hat auch ganz empirische Erscheinungen in kantische Ausdrücke gefaßt. Hierin stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philosophie der Natur,“ 1797; „Von der Weltseele,“ 1798: die zweite Ausgabe hat gänzlich disparate Anhänge. Erst später, in Bezug auf Herder'sche und Kielmeyer'sche Schriften, — wo von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, ihren Gesetzen, z. B. daß je größer die Sensibilität, desto geringer die

---

*) *Schelling's philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie*, *S.* 99 *flg.* (*S.* 178 *flg.*).

**) *Ebendaselbst*, *S.* 23—24, (*S.* 38—42).

***) Vom Ich als Princip d. Philosophie (Tübingen, 1795), S. 150 (*Philos. Schriften*, *S.* 83).

Irritabilität u. s. f. gesprochen wird, wie bei Eschenmayer von Potenzen, — faßte er dann (darum so früh aufgetreten) die Natur in Gedanken-Kategorien auf, und machte allgemeine bestimmtere Versuche wissenschaftlicher Ausführung: da er Moral und Staat nach kantischen Grundsätzen darstellte; so im „Transcendentalen Idealismus" im fichte'schen Sinne, aber nach Kant's „Zum ewigen Frieden".

In späteren Darstellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (stellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man sieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form: „Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie," 1799; „System des transcendentalen Idealismus," 1800; „Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," 1802; „Zeitschrift für spekulative Physik," zweiten Bandes zweites Heft, 1801; „Neue Zeitschrift für spekulative Physik," 1802 flg. — Eins seiner ausgeführtesten Werke ist seine Transcendental-Philosophie. Dann machte er in seiner „Zeitschrift für spekulative Physik" den Anfang zu einer Behandlung des Ganzen. Hier geht Schelling gewissermaßen noch mit Bewußtlosigkeit von der fichte'schen Form des Konstruirens aus; aber es liegt schon die Idee darin, daß die Natur eben so ein System des Vernünftigen ist, als das Wissen.

Es ist daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was schelling'sche Philosophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisirtes wissenschaftliches Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen

Frucht gezeitigt; *) es ist nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philosophie überhaupt. Wir haben bei Cartesius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten gesehen: Cartesius hat sie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weise; Spinoza hat sie auch in Gott vereinigt, aber er faßt ihn als bewegungslose Substanz, — die Natur, der Mensch sind Entwickelungen dieser Substanz, es bleibt aber bei diesem Namen stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, Theils in den Wissenschaften, Theils in der kantischen Philosophie. Zuletzt war die Form für sich als Subjektivität in der fichte'schen Philosophie; aus ihr sollten sich alle Bestimmungen entwickeln. Das Bedürfniß ist, daß diese Subjektivität, unendliche Form, die wir in sich verglimmen sahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Substantialität vereinigt zu werden. Oder die spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt: so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber ebenso auch Wissen und Erkennen. Darum ist es in der Philosophie zu thun. Es ist nicht formelle Vereinigung des Spinoza, noch subjektive Totalität, wie bei Fichte, sondern Totalität mit der unendlichen Form; dieses sehen wir in der schelling'schen Philosophie hervorgehen.

In einer seiner früheren Schriften hat Schelling Transcendental-Philosophie und Natur-Philosophie als die Seiten der Wissenschaft vorgestellt, später die Natur-Philosophie für sich, und zwar in dem Sinne der allgemeinen Philosophie; seine Philosophie hat er auch Natur-Philosophie genannt.

1. Ueber die Bestimmung Beider hat er sich erklärt im

*) *Vorlesungen von 180⅚.*

Systeme des transcendentalen Idealismus. Wenn wir sein System des transcendentalen Idealismus zuerst betrachten, so hat es fichte'schen Ausgangspunkt; Schelling hielt sich für Fichtianer. „Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven.“ Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu, es ist Einheit des Begriffs und der Realität. Die absolute Einheit, wo das Existirende vom Begriffe nicht verschieden ist, diese vollendete Idee ist das Absolute, nur Gott; alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinstimmung des Objektiven und Subjektiven. „Den Inbegriff alles Objektiven in unserem Wissen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz.“ *) Sie sind an sich identisch und als identisch vorausgesetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat er so angegeben: „Wenn nun alles Wissen zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so muß es zwei Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich seyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden.“ **) So treibt die Natur sich zum Geist, so der Geist sich zur Natur fort. Jedes kann zum Ersten gemacht werden, und Beides muß geschehen; sowohl das Ich als die Natur muß zum Ersten gemacht werden.

a. „Wird das Objektive zum Ersten gemacht,“ ***) so fangen wir mit den Naturwissenschaften an; und „die nothwendige Tendenz,“ der Zweck „aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß ist das Bestreben, Theorie in die Naturerscheinungen zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 1.
**) Ebendaselbst, S. 3.
***) Ebendaselbst, S. 2.

völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt aufhören. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Die todten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mislungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz," die erstarrte, versteinerte Intelligenz; sie ist es nur an sich, bleibt so in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen," wenn auch „noch bewußtlos, schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst zum Objekte zu werden, erreicht die Natur" (statt Natur müßte es Begriff, Idee der Natur heißen) dann „erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner Das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. — Durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwissenschaft zur Natur-Philosophie." *) Der intelligente Charakter der Natur ist als Bedürfniß der Wissenschaft ausgesprochen.

Es ist weiter zu bemerken, daß Schelling in neueren Zeiten der Urheber der Natur-Philosophie geworden ist; sie ist nicht neue Wissenschaft, wir hatten sie immer, bei Aristoteles u. s. w. Die engländische Philosophie ist auch nur Fassen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Gesetze der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Natur-Philosophie ist nicht Gegensatz von Nichtdenken und Denken der Natur. Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstan-

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 3—5.

desgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden, sondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält seine Bestimmung, Inhalt in sich; nur die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an. Die Physiker wissen nicht, daß sie denken, wie jener Engländer Freude empfand, daß er Prosa sprechen konnte. — Schelling's Verdienst ist nicht, daß er an das Auffassen der Natur den Gedanken brachte, sondern daß er die Kategorien des Denkens der Natur änderte; Formen des Begriffs, der Vernunft brachte er an die Natur, so im Magnetismus die Form des Schlusses. Er hat nicht nur diese Formen aufgezeigt, sondern die Natur auch zu konstruiren, aus dem Princip zu entwickeln gesucht.

b. Das Zweite ist die andere Bestimmung: „Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht." So ist hier „die Aufgabe die: Wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?" Dieß wäre dann die wahre Transcendental-Philosophie. „Vom Subjektiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen," das ist der entgegengesetzte Gang; die Betrachtung desselben ist der Inhalt der Transcendental-Philosophie, „die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie." *) Das Organ der Transcendental-Philosophie ist das Subjektive, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflektiren auf dieß Produciren, das Bewußtlose und Bewußte in Einem, ist der ästhetische Akt der Einbildungskraft. **)

α. In Ansehung des Ich als Grundlage der Transcendental-Philosophie (so hat er es damals genannt) geht nun Schelling ebenso zu Werke, wie Fichte. Hier wird vom Faktum des Wissens, Princip des Wissens angefangen, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 5—7.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 17—21 *passim.*

ist;" dieß ist formell A=A. Aber ist A? Ich ist „der Punkt, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eins sind;" und das ist der Akt des Selbstbewußtseyns. Was es mit dem äußerlichen Objekte für eine Bewandtniß habe, ist eben die Frage, die erst im weiteren Verlauf entschieden werden muß. Nur der Begriff des Ich ist festzuhalten. „Der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekte wird, und das Ich selbst (das Objekt) sind absolut Eins; außer diesem Akt ist Ich nichts." *) Es ist der Akt, wodurch das Denken sich zum Objektiven macht, und worin Ich mit dem Objektiven, dem Gedanken in Uebereinstimmung gesetzt wird. Und von diesem Standpunkte aus wäre das Objektive aufzuzeigen, wie Ich dazu fortgeht.

„Ich, als reiner Akt, als reines Thun, ist im Wissen selbst nicht objektiv, deswegen, weil es Princip alles Wissens ist. Soll es Objekt des Wissens werden, so muß dieß durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen." Das unmittelbare Bewußtseyn dieser Identität ist das Anschauen, innerlich aber wird es „die intellektuelle Anschauung;" sie „ist ein Wissen, das Produciren seines Objekts ist: sinnliche Anschauung ist Anschauen, das erscheint so, daß das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist. Die intellektuelle Anschauung ist nun Organ alles transcendentalen Denkens," überhaupt der Akt des reinen Selbstbewußtseyns; „Ich ist nichts Anderes, als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren." **) — Schelling ist einer Seits von der fichte'schen Philosophie ausgegangen, und anderer Seits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wissen, — die intelligente Anschauung, die der Mensch haben müsse, und besonders der Philosoph. Der Inhalt dieser intelligenten Anschauung, was in ihr Gegenstand wird, ist nun auch das Absolute, Gott, das Anundfürsich-

*) *System d. transcendentalen Idealismus*, *S.* 24—46 *passim.*
**) *Ebendaselbst*, *S.* 49—52.

seyende, aber als konkret, sich in sich vermittelnd, als die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt, oder als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. —

Die schelling'sche Philosophie macht also den Anfang vom unmittelbaren Wissen, von der intellektuellen Anschauung; aber das Zweite ist, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen ist, sondern das Absolute als konkret. Was die Form der intellektuellen Anschauung anbetrifft, so ist darüber schon gesprochen; es ist die bequemste Manier, die Erkenntniß darauf zu setzen, — auf das, was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur für christliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtseyn anderer Völker. Noch zufälliger erscheint dieß unmittelbare Wissen als intellektuelle Anschauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität. Indem die Voraussetzung der Philosophie ist, daß die Individuen haben die unmittelbare Anschauung von dieser Identität des Subjektiven und Objektiven, so erscheint die Philosophie in den Individuen als ein Kunsttalent, Genie, als ob nur Sonntagskinder sie hätten. Philosophie aber ist, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu seyn; denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch. Also das Princip ist ein schlechthin allgemeines; wenn aber eine bestimmte Anschauung, Bewußtseyn gefordert wird, wie das Bewußtseyn oder die Anschauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, so ist dieß die Forderung eines bestimmten, besonderen Denkens.

In dieser Form nun aber des Wissens des Absoluten als konkret, und näher in der Form der Einheit des Subjektiven und Objektiven, hat sich die Philosophie getrennt von der Vorstellung, dem gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseyn und seiner Weise der Reflexion. Schon bei Kant (dessen verworrenem Idealismus) ist der Anfang dieser Trennung von der gewöhnlichen Weise des Bewußtseyns gemacht. Nur das Resultat, daß das

Absolute nicht erkannt werden kann, ist allgemein gemacht, utiliter acceptirt, so daß das Philosophiren ein Ueberflüssiges sey. Und noch mehr hat sich mit der fichte'schen Philosophie das gewöhnliche Bewußtseyn von der Philosophie ausgeschieden; Fichte's Ich ist nicht bloß das des empirischen Bewußtseyns, sondern es sollen auch erkannt, gewußt werden solche allgemeine Gedankenbestimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtseyn fallen. Vornehmlich hat sich die Philosophie als schelling'sche Philosophie von diesem gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseyn geschieden. Fichte hat zwar besonders die Tendenz der Popularität, seine späteren Schriften sind besonders zu diesem Zweck geschrieben, wie z. B. der Versuch, „die Leser zum Verständniß zu zwingen;" aber diese Popularität hat er nicht erreicht. Und noch weniger ist dieß bei Schelling der Fall; denn das Konkrete ist, seiner Natur nach, gleich spekulativ. Der konkrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form er hat, ist wohl Inhalt des gewöhnlichen Bewußtseyns; aber die Schwierigkeit ist, daß das, was im Konkreten enthalten ist, gedacht wird, die Gedanken konkret werden, die unterschiedenen Bestimmungen gedacht werden. Es ist der Standpunkt des Verstandes, die Gedanken zu unterscheiden, zu bestimmen gegen einander; und die Forderung des Philosophirens ist, diese unterschiedenen Gedanken zusammen zu bringen. Das natürliche Bewußtseyn hat allerdings das Konkrete zum Gegenstand, aber der Verstand entzweit, unterscheidet, hält an den endlichen Gedankenbestimmungen fest; und die Schwierigkeit ist, die Einheit zu fassen und festzuhalten. Unendlich und endlich, Ursach und Wirkung, positiv und negativ hält man immer auseinander; das Denken fängt damit an. Es ist das Gebiet des reflektirenden Bewußtseyns, dieß hat denn das alte metaphysicirende Bewußtseyn mitmachen können; aber das Spekulative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn aufzulösen.

So ist hier bei Schelling die spekulative Form wieder em-

wieder emporgekommen, und die Philosophie ist so wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philosophie, das Denken, das Denken an sich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der schelling'schen Philosophie ist so auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptsache geworden, wogegen in der kantischen Philosophie das Interesse sich besonders so ausgesprochen hat, daß das Wissen, das Erkennen, das subjektive Erkennen untersucht werden solle; es ist als plausibel erschienen, daß man das Instrument, das Erkennen, zuerst untersuche. Es ist die Geschichte, die von dem σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher in's Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne. Das Erkennen untersuchen, heißt: das Erkennen erkennen; wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, ist nicht zu sagen. — Dieß ist nun der Standpunkt der schelling'schen Philosophie überhaupt. —

Schelling nimmt Bezug auf die fichte'sche Philosophie, und diese Beziehung ist so ausgedrückt: Ich ist sogleich Ich = Ich, Ich bin für mich Selbstbewußtseyn; so bin Ich Subjekt-Objekt. „Die Wissenschaft kann von nichts Objektivem ausgehen," sondern vom „Nicht-Objektiven, das sich selbst zum Objekte wird" als „ursprüngliche Duplicität." *) Ich bin für mich, mir Gegenstand; die Beziehung von Beiden, Ich als Subjekt und Ich als Objekt, ist nur Ich, — Ich ist nur diese Einheit Beider, es ist Subjekt-Objekt. Im Selbstbewußtseyn bin ich bei mir selbst Objektivität, Unterschied von mir ist nicht vorhanden; die Unterschiedenen sind unmittelbar identisch, und diesem Selbstbewußtseyn gegenüber ist noch nichts. — „Der Idealismus ist der Mechanismus des Entstehens der objektiven Welt aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit." **)

β. Indem nun der Unterschied des Subjekts und Objekts eintritt und genommen wird, so ergiebt sich Verhältniß des Ichs

*) *System d. transcendentalen Idealismus, S.* 55—58, *passim.*
**) *Ebendaselbst, S.* 63—65.

zu seinem Anderen; *) das ist der zweite Satz bei Fichte. Die weitere Analyse ist nun die Beschränkung des Ich durch sich selbst. Das Ich setzt sich entgegen; es ist Nicht-Ich, indem es sich als bedingt setzt. Das ist der unendliche Anstoß; denn dieses Bedingtseyn ist das Ich selbst. α) „Ich ist als Ich unbegrenzt," es ist wirklich, „nur insofern es begrenzt ist," sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist Bewußtseyn; Selbstbewußtseyn ist leere Bestimmung. Ich wird sich durch seine Selbstanschauung endlich. „Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. sich anschaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf sich und auf den unendlichen Anstoß sind unzertrennlich. — β) „Ich ist nur begrenzt, insofern es" über seine Schranke hinausgeht, „unbegrenzt ist;" diese Grenze ist also nothwendig. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. — „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objektive Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, setzen sich wechselseitig voraus. Idealismus reflektirt bloß auf die Eine, Realismus auf die andere, transcendentaler Idealismus auf beide." **) Das ist Verwirrung in Abstraktionen.

γ. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbstbewußtseyn. Es ist sonach eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyns entsteht." Diese Trennung, die immer vorhanden ist, wird nur in einem Dritten gelöst; „diese dritte ist die zwischen beiden" Gegensätzen „schwebende, — der Streit entgegengesetzter Richtungen." ***) Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt immer darin. Dieses Dritte ist herauszuheben. „Dieser

*) *System des transcendentalen Idealismus, S.* 69 — 70.
**) *Ebendaselbst, S.* 72 — 79.
***) Ebendaselbst, S. 85 — 86.

Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können." *) Der Streit solcher entgegengesetzten Richtungen, der Richtung des Ich in sich und nach Außen wird scheinbar so gelöst, daß er nur im unendlichen Progreß gelöst wird. Wenn vollständig, so müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihren Detail dargestellt werden. Die Philosophie kann nur die Haupt-Epochen aufstellen. „Wenn alle Zwischenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, so müßte uns das auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich ist." **) Dieses Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in sich enthält, ist ein Denken, in dem die Besonderheit schon enthalten ist. Das ist der kantische intuitive Verstand oder intelligente Anschauung, anschauende Intelligenz. Dieses Dritte, was die absolute Einheit der Widersprüche ist, nennt Schelling auch intellektuelle Anschauung.

c. Das Ich ist hier nicht einseitig gegen Anderes: es ist Identität des Bewußtlosen und Bewußten, aber nicht eine solche, deren Grund im Ich selbst liegt. ***) Dieses Ich muß das absolute Princip seyn: „Die ganze Philosophie geht von einem Princip aus, das als das absolut Identische nicht-objektiv ist." Denn ist es objektiv, so ist damit gleich Trennung gesetzt; ein Anderes steht ihm gegenüber. Das Princip ist aber Auflösung dieses Gegensatzes; es ist an und für sich nicht-objektiv. „Wie soll solches Princip nun zum Bewußtseyn hervorgerufen und verstanden werden, was nothwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebenso wenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Kategorie; Begriff ist aber das konkrete, in sich unend-

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 89.
**) Ebendaselbst, S. 98.
***) *Ebendaselbst, S. 442—444.*

liche Denken. „Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde. Wenn es nun eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive zum Objekt hat, und man sich für solche, die" doch „nur eine intellektuelle seyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," so wäre die Frage: „Wodurch kann man nun diese Anschauung wieder objektiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer subjektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung giebt?" Dieses intellektuelle Princip an sich sollte also in einer Erfahrung gegeben werden, um sich darauf berufen zu können. „Die Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst. Das Kunstwerk nur reflektirt mir, was sonst durch Nichts reflektirt wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat." *) Die Objektivität der Identität und das Wissen derselben ist die Kunst; in Einer und derselben Anschauung ist Ich seiner sich bewußt und bewußtlos. **) Diese objektiv gewordene intellektuelle Anschauung ist objektive sinnliche Anschauung; — eine andere Objektivität ist der Begriff, die eingesehene Nothwendigkeit.

Die beiden Haupt-Momente sind einer Seits: die intellektuelle Anschauung ist als das Princip gefordert; das Subjekt muß sich als intellektuelle Anschauung verhalten, wenn es philosophiren will. Das Subjekt muß nicht mit der Reflexion behaftet seyn, das ist Verstandesbestimmung. Ebenso sinnliche Wahrnehmung für sich enthält nur Außereinander, ist nicht intellektuell. Es wird also sowohl für den Inhalt der Philosophie ein Princip vorausgesetzt, als auch für das subjektive Philosophiren; es wird gefordert, man solle sich intellektuell anschauend verhalten. Auf der anderen Seite soll dieses Princip

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 471—472.
**) *Ebendaselbst*, S. 475.

doch auch bewährt werden; dieses geschieht im Kunstwerk. Es ist die höchste Weise der Objektivirung der Vernunft, weil da sinnliche Vorstellung geeint ist mit Intellektualität; das sinnliche Daseyn ist nur Ausdruck von Geistigkeit. Die höchste Objektivität, die Ich, das Subjekt erlangt, die höchste Identität des Objektiven und Subjektiven ist nun das, was Schelling Einbildungskraft nennt; und das Objekt, die intelligente Anschauung derselben, ist die Kunst. Die Kunst wird so als das Innerste und Höchste gefaßt, das in Einem das Intellektuelle und Reelle producire: und das Philosophiren vorgestellt als diese Genialität der Kunst. — Aber Kunst und Einbildungskraft ist nicht das Höchste. Denn die Idee, der Geist kann nicht auf eine Weise wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunst ihre Idee ausdrückt. Dieß ist immer Weise der Anschauung; und wegen dieser Form der Existenz, dieser sinnlichen Weise, kann das Kunstwerk nicht entsprechen dem Geiste. Indem so der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunst bezeichnet ist, so ist dieß selbst im Subjekt ein untergeordneter Standpunkt; und so ist dieser Punkt selbst nicht diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven.

Das vernünftige spekulative Denken ist nach seinem subjektiven Denken gefordert. Man kann nichts Anderes sagen, als: Du hast die intellektuelle Anschauung nicht, wenn Dir dieses falsch erscheint. Die intellektuelle Anschauung ist die fichte'sche Einbildungskraft, das Schweben beider Richtungen; Etwas zu beweisen, begreiflich zu machen, fällt also weg. Das richtige Auffassen wird direkt gefordert. — Die andere Seite ist diese, daß die Idee, insofern sie als Princip ausgesprochen ist, assertorisch vorangestellt ist. Das Absolute ist die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Wesens, des Allgemeinen und Besonderen; in der Identität Beider ist weder das Eine noch das Andere. Es ist aber auch nicht abstrakte, leere,

trockene Einheit: Das ist die logische Identität, das Klassificiren nach Gemeinschaftlichem; der Unterschied bleibt aber da draußen liegen. Die Identität ist konkret, sowohl Subjektivität als Objektivität; sie sind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorstellung kann diese Identität leicht gebracht werden: Die Vorstellung z. B. ist subjektiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des Außereinander; dennoch ist die Vorstellung einfach, — es ist Ein Akt, Eine Einheit. — Das Mangelhafte in der schelling'schen Philosophie ist, daß der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingestellt, diese Identität absolut aufgestellt wird, ohne daß es bewiesen wird, daß dieß das Wahre ist. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, stellt Axiome auf. Man will, wenn man philosophirt, daß es so ist, bewiesen haben. Wird aber mit der intellektuellen Anschauung angefangen, so ist das Assertion, Orakel, das man sich gefallen lassen soll, weil die Forderung gemacht ist, daß man intellektuell anschaue.

Es sind im Allgemeinen diese beiden Gänge sehr bestimmt ausgedrückt. Eine Seite ist dabei diese Durchführung der Natur zum Subjekt: die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen; denn diese enthält den reinen Gedanken. Aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung, Entwickelung nicht gekommen ist. Der wahrhafte Beweis, daß diese Identität das Wahrhafte ist, könnte vielmehr nur so geführt werden, daß jedes für sich untersucht wird in seinen logischen Bestimmungen, d. h. in seinen wesentlichen Bestimmungene woran sich sodann ergeben müßte, daß das Subjektive dieß ist, sich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dieß ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjektiv zu machen. Man müßte am Endlichen selbst aufzeigen, daß es den Widerspruch in sich enthielte, und sich zum Unendlichen machte; so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren

wird diese Einheit nicht vorausgesetzt, sondern es wird an ihnen selbst gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig: daß ihr Unterschied sich verkehrt, umschlägt in diese Einheit; — da der Verstand meint, an den Unterschieden habe er ein Festes. So wäre dann das Resultat der denkenden Betrachtung, daß jedes sich unter der Hand zu seinem Gegentheile macht, und nur die Identität Beider die Wahrheit ist. Der Verstand nennt allerdings diese Verwandlung Sophisterei, Hokuspokus, Gaukelei u. s. f. So wäre diese Identität als Resultat, — nach Jacobi als Bedingtes, Hervorgebrachtes gesetzt. Aber zu bemerken ist, daß diese Entwickelung, das Resultat, eine Einseitigkeit enthält, und daher dieß Vermitteln selbst wieder aufzuheben, als unmittelbar zu setzen ist; es ist ein Proceß, der ebenso das Vermitteln in sich ist. Schelling hat wohl diese Vorstellung im Allgemeinen gehabt, hat sie aber nicht auf bestimmte logische Weise durchgeführt; — bei Schelling ist es unmittelbare Wahrheit.

Das ist Hauptschwierigkeit bei der schelling'schen Philosophie. Dann hat man sie misverstanden, platt gemacht. Es ist leicht zu zeigen, daß das Subjektive und Objektive verschieden ist. Wären sie nicht unterschieden, so wäre damit nichts zu machen, wie mit A=A; aber sie sind entgegengesetzt als Eins. In allem Endlichen ist eine Identität vorhanden, nur das ist wirklich; aber außer, daß das Endliche diese Identität ist, ist auch Nicht-Uebereinstimmung der Subjektivität und Objektivität, des Begriffs und der Realität, — das ist die Endlichkeit. — Diesem Principe Schelling's fehlt die Form, der Beweis; es ist nur hingestellt.

2. In folgenden Darstellungen that sich nun auch das Bedürfniß zu beweisen hervor; aber ist die Manier einmal angenommen, so ist das Beweisen nur Reflektiren, — das ist formell geblieben. Schelling hat, indem es in seiner Darstellung Bedürfniß ist, anzufangen mit der Idee des Absoluten als Iden-

tität des Objektiven und Subjektiven, versucht, diese Idee zu beweisen, und zwar in der „neuen Zeitschrift für spekulative Physik." Aber diese Beweise sind höchst formell geführt: so daß sie eigentlich immer das voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das Axiom nimmt die Hauptsache im Voraus an; und so ist schon Alles geschehen. Z. B. „das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. — Denn das Absolute ist nur absolut, und was in demselben gedacht wird, ist nothwendig und immer dasselbe, nämlich nothwendig und immer absolut. Wäre die Idee des Absoluten ein allgemeiner Begriff" (Vorstellung), „so würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieser Einheit der Absolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer Eins und identisch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren sind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist. Im Absoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere, und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm Eins seyen. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen." *)

Jene Identität ist nun auch in einem anderen Buche bezeichnet als absolute Indifferenz des Objektiven und Subjektiven: so daß Beide darin ihre wahre Bestimmung haben. Aber der Ausdruck Indifferenz ist zweideutig, es ist Gleichgültigkeit gegen Beides; und so hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch sie konkret ist, gleichgültig ist. Schelling

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, Stück I, S. 52—53.

sagt auch: Identität des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, des Positiven und Negativen. Alle solche Gegensätze kann man gebrauchen; sie sind aber nur abstrakt, und beziehen sich auf verschiedene Stufen der Entwickelung des Logischen selbst. Von dieser absoluten Identität geht Schelling nun aus; und eine ausführliche Darstellung seiner Philosophie ist in der „Zeitschrift für spekulative Physik" enthalten. Hier hat er, wie Spinoza, eine geometrische Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, dann abgeleitete Sätze. Aber diese Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philosophie. Er hat hierbei gewisse Formen des Unterschieds vorausgesetzt, die er Potenzen nennt, und von Eschenmayer, der sie aufbrachte, aufgenommen hat; *) es sind die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient.

a. Vor's Erste hat Schelling wieder die spinozistische Substanz, das einfache absolute Wesen hervorgerufen **) — und dem transcendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des absoluten Idealismus gegeben —: ***) aber so, daß dieß Wesen unmittelbar an ihm selbst die absolute Form oder das absolute Erkennen ist, ein selbstbewußtes Wesen, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenständlichen oder Gedachten hatte. Spekulative Philosophie besteht in dieser Behauptung, nicht für sich, sondern ist ihre reine Organisation; das Erkennen steht im Absoluten. †) Diese Einheit des Wesens und der Form ist das Absolute, oder, wenn wir das Wesen als das Allgemeine, die Form als das Besondere betrachten: so ist es die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen, oder des Seyns und des Erkennens. Die Form ist, für sich betrachtet, das Besondere oder das Hervortreten der Differenz (die Sub-

*) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.*

**) *Ebendaselbst, §. 44, Anm. S. 28.*

***) *Vergl. Ebendaselbst, Vorerinnerung, S. VI — VII.*

†) *Ebendaselbst, §. 7., S. 5.*

jektivität). Aber die Differenten, Subjekt und Objekt, oder Allgemeines und Besonderes, sind nur ideelle Gegensätze; sie sind im Absoluten schlechthin Eins. Um diese Einheit zu fassen, muß die Form in dem Sinne des Denkens oder selbstbewußten Erkennens aufgefaßt werden. Diese Form oder Erkenntniß als diese Einheit ist die Anschauung, die das Denken und Seyn absolut gleich setzt, und indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens, seines Seyns, wird.*) — Intellektuell ist diese Anschauung, weil sie Vernunftanschauung ist, und als Erkenntniß zugleich absolut Eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntniß.

Wie Fichte mit Ich = Ich anfängt, so gleichfalls Schelling, oder mit der absoluten Anschauung als Satz oder Definition ausgedrückt, daß „die Vernunft absolute Indifferenz des Subjekts und Objekts ist:“ so daß es weder das Eine noch das Andere ist, sondern dieser, wie aller Gegensatz, schlechthin darin vertilgt ist. Diese unmittelbare intellektuelle Anschauung oder diese Definition des Absoluten ist hiermit das Vorausgesetzte, die Forderung an Jeden, der philosophiren will, diese Anschauung zu haben.**) Wer die Einbildungskraft nicht hat, sich diese Einheit vorzustellen, entbehrt des Organs der Philosophie.***) — Dieses Anschauen ist selbst das Erkennen, aber es ist noch nichts Erkanntes; es ist das Unvermittelte, Geforderte. Als so ein Unmittelbares muß man sie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. — Diese unmittelbare Forderung hat daher der schelling'schen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung ein eigenes Talent, Genie oder Zustand des Gemüths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges. Denn das Unmittelbare, Angeschaute ist in der Form

---

*) *Zeitschrift für spekulative Physik*, B. II, Heft II, §. 17—19, S. 11—12.

**) *Ebendaselbst*, §. 1, S. 1—2.

***) *Ebendaselbst*, §. 2—3, S. 2—4.

eines Seyenden oder Zufälligen, nichts Nothwendiges; und wer sie nicht versteht, muß eben meinen, er besitze diese Anschauung nicht. Oder, um sie zu verstehen, muß man sich Mühe geben, die intellektuelle Anschauung zu haben; ob man sie aber hat oder nicht, kann man nicht wissen, — nicht daraus, daß man sie versteht: denn man kann bloß meinen, sie zu verstehen.

Daß die intellektuelle Anschauung oder der Begriff der Vernunft ein Vorausgesetztes ist, und seine Nothwendigkeit nicht dargestellt ist, dieß ist ein Mangel, durch den sie diese Gestalt hat. Schelling scheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wissen in die innere Anschauung der ewigen Ideen zu setzen, worin die Erkenntniß unvermittelt und unmittelbar im Absoluten ist. Allein wenn Plato von dieser Anschauung der Seele, die von allem endlichen empirischen oder reflektirten Erkennen sich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens sprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Absoluten ist: so ist dabei wesentlich dieser Unterschied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder seiner Intellektualität, worin aller Gegensatz sich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergesellschaftet ist, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieser Gegensätze, — daß Plato nicht damit anfängt; sie sind aufgehoben so, daß bei ihm ist die Bewegung, worin sie sich aufheben. Das Absolute ist selbst als diese Bewegung des Sichaufhebens zu fassen; dieß ist dann wirkliches Erkennen und Erkennen des Absoluten.

α. Dieß Absolute bestimmt Schelling als die absolute Identität oder Indifferenz, A = A, *) des Subjektiven und Objektiven, oder des Endlichen und Unendlichen, zufällig bald in dieser, bald in einer andern Form des Gegensatzes. Diese Idee hat

---

*) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 4, *S. 4*; §. 23, Erl., S. 15.

um nicht die Dialektik, als durch welche diese Gegensätze sich selbst zum Uebergehen in ihre Einheit bestimmen, sondern die intellektuelle Anschauung zu ihrer Bewährung: so wie auch der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der spekulativen Idee ist, sondern nach der Weise äußerer Reflexion geschieht. — „Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es ist keine qualitative Differenz Beider denkbar," also nur die der Größe. Der Gegensatz tritt also an diesem Absoluten hervor, und wird als ein nur relativer und quantitativer oder unwesentlicher bestimmt *) (da er doch vielmehr qualitativ gefaßt und so gezeigt werden muß als ein Unterschied, der sich aufhebt): so daß jede Seite aber eine relative Totalität, **) und sogleich in der einen der eine Faktor, in der andern der andere Faktor überwiegend ist, A = B, Beide aber absolute Identität bleiben. ***) — Dieß ist ungenügend, es giebt noch andere Bestimmungen; die Differenz ist allerdings qualitativ, das ist aber nicht absolute Bestimmung. Die quantitative Verschiedenheit ist nicht wahrhafter Unterschied; das Verhältniß ist ganz äußerlich. Das Uebergewicht des Objektiven und Subjektiven ist auch keine Gedankenbestimmung, sondern nur sinnliche Bestimmung.

Diese quantitative Differenz ist die Form actu. Das Absolute ist quantitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, insofern auf das Setzen des Unterschiedes Bezug genommen wird. †) „In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität und außerhalb der absoluten Totalität möglich." ††) „Es ist nichts an sich außerhalb der Totalität,

---

*) Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, §. 23, S. 13 — 14
**) *Ebendaselbst*, §. 42, *S.* 26.
***) Ebendaselbst, §. 23, Erl., S. 14 — 15.
†) Ebendaselbst, § 24, S. 15; §. 30, *S.* 17.
††) Ebendaselbst, §. 25, u. Zus.; §. 26, Zus., S. 15 — 16.

nur vermöge willkürlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen." *) „Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven." Die quantitative Differenz außerhalb (s. oben) der absoluten Identität und Totalität erscheint als die absolute Identität selbst, nur unter der Form der quantitativen Indifferenz. **) „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit." ***) Eine solche quantitative Differenz nennt Schelling auch Potenz: „Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven." ****) — „Dieser Gegensatz findet gar nicht statt an sich, oder vom Standpunkte der Spekulation aus. Von diesem aus ist A so gut, als B; denn A wie B ist die ganze absolute Identität, die nur unter beiden Formen, aber unter beiden gleich existirt." †) A=B ist relative Totalität. „Die absolute Identität ist das Universum selbst." ††) Das Schema derselben, als Linie gleich angenommen, ist:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist." †††)

β. Die näheren Hauptmomente des Anfangs sind:

αα. Daß die erste quantitative Differenz des Absoluten, oder „die erste relative Totalität" (Identität) „die Materie ist,"

*) Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, §. 28, Anmerkung, S. 16.

**) Ebendaselbst, §. 31, 30, S. 17—19.

***) *Ebendaselbst*, §. 37, S. 22.

****) Ebendaselbst, §. 42, Erk. 2, S. 26.

†) Ebendaselbst, §. 44, Anm., S. 27—28.

††) *Ebendaselbst*, §. 32, S. 19.

†††) Ebendaselbst, §. 46, Zus. S. 29.

die erste Potenz. „Beweis: A=B ist weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. — Als Identität kann A=B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erste Dimension. „Aber in jener Linie ist A durchgängig als seyend gesetzt;" A ist nicht an sich, sondern nur als A=A. „Also setzt diese Linie durchgängig A=B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimension. „Ebenso setzt die relative Duplicität die relative Identität voraus." — Relative Identität und Duplicität sind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten." *)

„Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, ist die Schwerkraft." **) „A und B überwiegend sind: jenes Attraktiv-, dieses Expansiv-Kraft." ***) „Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansiv-Kraft geht ins Unendliche; ihr Gleichgewicht ist im Ganzen, nicht im Einzelnen." †)

ββ. Diese Identität selbst als seiend gesetzt, ist das Licht: „$A^2$ ist das Licht," die zweite Potenz; insofern A=B, ist auch $A^2$ gesetzt. ††) Dieselbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," der hervortretenden Polarität „von A und B gesetzt, ist Kohäsions-Kraft." Die aktive Kohäsion ist der Magnetismus, und das materielle Universum ein unendlicher Magnet, †††) — wo die Reihe der Körper, Planeten, Metalle u. s. f. besondere

*) Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, §. 51, S. 35—36.

**) Ebendaselbst, §. 54, S. 40.

***) *Ebendaselbst*, §. 56, *Zus.* 2, *S.* 42.

†) *Ebendaselbst*, §. 57, *u. Erl.*, *S.* 43—44.

††) Ebendaselbst, §. 62—64, S. 47—48; §. 92—93, *S.* 59—60.

†††) *Ebendaselbst*, §. 67—69, *S.* 49—50.

Kohäsions-Verhältnisse ausdrücken. *) Der magnetische Proceß ist die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, **) absolute Identität als solche. Der Indifferenzpunkt ist das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia sind die Pole dieselben Wesen, nur unter ihren Faktoren gesetzt. — Beide Pole sind „nur mit überwiegendem Plus oder Minus," ***) nicht reine Abstraktionen. „Im Totalmagnet ist der empirische Magnet der Indifferenzpunkt. Der empirische Magnet ist das Eisen." ****) „Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens, — sind potentialiter im Eisen enthalten." †) „Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Kohäsions-Verminderung und Erhöhung. Diese wechselseitige Kohäsions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper — Wasserstoff und Sauerstoff — ist Elektricität." ††)

γγ. „Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch den chemischen Proceß dargestellt," dessen Totalprodukt, die Schwere durch das Licht als Grund zur bloßen Form des Seyns der absoluten Identität herabgesetzt, der Organismus ($A^3$), die dritte Potenz ist. †††)

γ. Es ist großer Formalismus. Diese Potenzen erscheinen als Nord- und Süd-, Ost- und West-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-West, Süd-Ost u. s. w. Zur letzten gehört Merkur, Venus, Erde u. s. f. ††††) — „Die Kohäsion ist die Impression

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, B. I, St. II, S. 98.

**) *Ebendaselbst*, S. 92—93; *Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie*, S. 297.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik*, B. II, Heft II, §. 68, Zus., S. 49.

****) *Ebendaselbst*, §. 76, u. Erk., S. 53.

†) *Ebendaselbst*, §. 78, Zus.; §. 77, S. 53.

††) *Ebendaselbst*, §. 83, u. Zus., S. 54; §. 103, Anm., S. 76.

†††) Ebendaselbst, §. 112, S. 84; §. 136—137, S. 109—110; §. 141, Zus. 1, S. 112.

††††) *Neue Zeitschrift*, B. I, St. II, S. 117—118.

der Selbst-" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und sich in das Reich der Form erhebt." *) Planeten und Metalle bilden eine Reihe unter der Form dynamischer Kohäsion, wo nach der einen Seite die Kontraktion, nach der andern die Expansion überwiegend ist. **) „Die Kohäsion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich passive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenstoff, die größte passive Kohärenz. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Kohärenz des Eisens verliert," der Auflösung nähert, zuletzt „in den Stickstoff verschwindet." ***)

Es ist Formalismus, Alles als Reihe darzustellen, oberflächliche Bestimmung ohne Nothwendigkeit; statt Begriffe finden wir Formeln. Es ist glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Schelling hat sich in zu viele Einzelnheiten ausgelassen, eine Konstruktion geben wollen. — In dieser Darstellung ist er in der Entwickelung jedoch nur fortgegangen bis zum Organismus; was aber die Seite des Geistes betrifft, so hat er diese in seiner früheren Schrift, „System des transcendentalen Idealismus," in größerer Ausführlichkeit gegeben. In Rücksicht des Praktischen ist er jedoch nicht weiter fortgegangen, wie Kant in seiner Schrift vom ewigen Frieden. Eine besondere Abhandlung über die Freiheit ist tiefer spekulativer Art; aber sie betrifft nur diesen einen Punkt.

Schelling ist nun der Stifter der neueren Natur-Philosophie. Natur-Philosophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die

---

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S. 93.

**) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 95, *S.* 64—66; *Neue Zeitschrift*, *a. a. O.*, *S.* 118—119.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *a. a. O.*, §. 95, *S.* 67—68.

Natur denkend betrachten. Dieß thut die gewöhnliche Physik aber auch; denn ihre Bestimmungen von Kräften, Gesetzen u. s. f. sind Gedanken. Nur, wenn die Philosophie über die Form des Verstandes hinausgeht, und den spekulativen Begriff erfaßt hat: so muß sie die Denkbestimmungen, die Kategorien des Verstandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu schon den Anfang gemacht; und Schelling hat in Stelle der gewöhnlichen Metaphysik der Natur, den Begriff derselben zu fassen gesucht. Schelling nennt die Natur die todte, erstarrte Intelligenz: so daß sie nichts ist, als die äußerliche Weise des Daseyns des Systems der Gedankenformen, wie der Geist ist das Daseyn desselben Systems in der Form des Bewußtseyns. Dieß ist eins der Verdienste Schelling's, den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff gestellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verstandes-Metaphysik.

Die Hauptform ist die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, die Form der ersten, zweiten und dritten Potenz. Er fängt von der Materie an, so daß er sagt, die erste Indifferenz in der Unmittelbarkeit ist die Materie, und dann hiervon zu weiteren Bestimmungen übergeht. Aber der Fortgang erscheint mehr als ein äußerlich angebrachtes Schema, das Logische des Fortgangs ist nicht entwickelt; und dadurch hat sich die Natur-Philosophie besonders in Miskredit gesetzt, indem sie auf ganz äußerliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanschauung bringt. Diese Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, statt solcher mathematischen Formen oder des Typus von Gedanken, sinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhm Schwefel, Mercurius. Man hat so den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen bestimmt; und man hat so beim Organismus z. B. die Reproduktion den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und

die Sensibilität den Magnetismus genannt.*) Dieser Unfug, Formen, die aus einem Kreise der Natur genommen sind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, ist weit gegangen; Oken nennt z.B. die Holzfasern Nerven, das Gehirn der Pflanze. Das ist Spiel der Analogie, aber um Gedanken ist es zu thun; Nerven sind keine Gedanken, ebenso nicht die Ausdrücke: Pol der Kontraktion, der Expansion, das Männliche, Weibliche u. s. f. Dieser Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, ist das äußerliche Thun der Natur-Philosophie; und sie nimmt dieß Schema selbst aus der Phantasie. Alles dieß geschieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß ist denn doch die letzte einfache Bestimmung, um die es sich handelt.

b. In der neuesten Darstellung hat Schelling andere Formen gewählt; er hat sich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verschiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend ist. — Die Realisirung der Idee fängt in Ansehung des Gegensatzes mit dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen, Endlichen oder Unendlichen an, ohne ihn selbst als solchen zu begreifen, oder anders so, daß er in der Form hervortrete. Statt Uebergewicht sagt er: Wesen und Form; er unterscheidet sie. — Die andere Seite aber ist, worein wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts gesetzt wird; sie wird allein darein gesetzt, daß das Subjekt nicht in der Bestimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu seyn, wie in der fichte'schen Philosophie, als an sich seyend gesetzt wird, sondern als Subjekt-Objekt, als Identität Beider: eben das Objekt nicht nach seiner ideellen Bestimmtheit als Objekt, sondern insofern als es selbst absolut ist, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven. — In anderen Darstellungen gebraucht Schelling die Form, daß sie auseinander treten, daß auf einer Seite das End-

*) *Vergl.: Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie, S. 297.*

liche in's Unendliche eingebildet, auf der andern das Unendliche in's Endliche: jenes die ideelle Seite, dieß die Natur, die reelle Seite.

Darin besteht nun die wahre Absolutheit von Allem und Jedem, daß es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besonderen, und ebenso das Besondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Konstruktion besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Absolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Seyn im Absoluten. Diese drei Momente (Potenzen): der Einbildung des Wesens in die Form, und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das Dritte, die absolute Einheit, rekurriren in jedem einzelnen wieder; so daß die Natur als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen in's Besondere selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat, und ebenso die ideelle Seite, — jede Potenz für sich ist wieder absolut. Dieß ist die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Konstruktion des Universums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben dadurch sie in ihrem absoluten Wesen zu betrachten, daß sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.*)

Die nähere Erläuterung ist höchst formell: α) „Das Wesen wird in die Form, da diese für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird." β) Die andere Bestimmung ist: „Die Form wird dadurch in das Wesen gebildet, daß das Endliche in das

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, B. I, St. II, S. 31—38.

Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird." Einbilden, Aufnehmen sind sinnliche Ausdrücke.

„Anders ausgedrückt: das Besondere wird dadurch zur absoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, daß das Besondere mit ihm Eins wird. Diese beiden Einheiten sind aber im Absoluten nicht außereinander, sondern ineinander, und darum das Absolute absolute Indifferenz der Form und des Wesens." Der Unterschied wird immer wieder aus dem Absoluten entfernt.

„Durch diese beiden Einheiten werden zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind Beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten." Das ist Versicherung, beständige Rückkehr nach jeder Unterscheidung.

α. „Von der ersten absoluten Ein-Bildung sind in der erscheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an sich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung, wie sie im Absoluten (ungetrennt von der andern) ist. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen, da es in die Form, ohne daß diese (nach der Voraussetzung) gleicherweise in das Wesen eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darstellen. Aber was sich so verhält, nämlich als Wesen, sofern es bloß Grund von Realität, also zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es selbst eingebildet ist, ist, was sich als Natur darstellt." *)

β. „Das Wesen scheint in die Form, hinwiederum aber scheint auch die Form in das Wesen zurück; dieß ist die andere Einheit," — das Geistige.

„Diese wird dadurch gesetzt, daß das Endliche in das Un-

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S. 39—40.

endliche aufgenommen wird. Hiermit schlägt die Form, als das Besondere, in das Wesen ein, und wird selbst absolut. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatze gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Thätigkeit und positive Ursache von Realität dar. — Die Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen ist, was wir als Gott denken, und von dieser Ein-Bildung sind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Ansich die andere Einheit ist." *)

γ. In beiden Potenzen, Sphären, sind nun diese gedoppelten In-Eins-Bildungen. Das Absolute selbst, Gott, ist aber absolute Einheit der Form und des Wesens, als Einheit beider Einbildungen. In diesen beiden Einbildungen kommen auch in jeder die drei Einbildungen vor. Jede von beiden Einbildungen ist die ganze Totalität, aber nicht gesetzt, nicht erscheinend als solche, sondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Faktor. **) — Jede von beiden Seiten hat nun an ihr selbst wieder diese Unterschiede, und zwar:

αα. Der Grund, die Natur nur als Grund, ist die Materie, die Schwere; die zweite Potenz ist aber „auch in der reellen Welt, das Licht, das in der Finsterniß scheint, die in das Wesen gebildete Form. Die Einbildung der Form in das Wesen, in der realen Welt, ist der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. — Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der Organismus, der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen."

ββ. Auf der ideellen Seite „ist das Wissen das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Besondern, in das

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S. 41.
**) *Ebendaselbst*, S. 41—46.

Wesen des Absoluten; wie in der reellen Welt die dem Wesen identificirte Form als Licht scheint, so scheint in der ideellen Welt Gott selbst in eigener Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form, so daß in jeder Rücksicht die ideale und reale Welt sich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. — Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das Kunstwerk, und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflektirten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunst, Dichtkunst ist Höchstes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunst ist das Absolute nur in sinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunstwerk, das dem Geiste, der Idee des Geistes entspräche?

γγ. „Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit, von verschiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist." *) Diese höchste Idee, diese Unterschiede sind Alles nur sehr formell gefaßt.

3. Verhältniß der Natur zum Geiste, und Gott, dem Absoluten. Man hat seine Philosophie auch Natur-Philosophie genannt; aber Natur-Philosophie ist nur Ein Theil des Ganzen. Schelling ist Urheber der Natur-Philosophie geworden, welchen Namen er seiner Philosophie in dem Sinne gege-

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S. 45—50, *passim*.

ben, daß er das Wesen Gottes, — insofern er sich selbst als unendliches Anschauen zum Grunde macht, — als Natur bestimmt, und diese so das negative Moment in Gott ist, da die Intelligenz und das Denken nur ist, indem es sich ein Seyn entgegensetzt: in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Natur-Philosophie geworden, in dem er die Natur als die Anschauung oder den Ausdruck des Begriffs und seiner Bestimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Jedoch hat er diese Darstellung Theils nicht vollendet, Theils sich vornehmlich an das Ansichseyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Konstruirens nach einem vorausgesetzten Schema hineingemischt.

Näher anderwärts in späteren Darstellungen erst hat sich Schelling gelegentlich über das Verhältniß, die Natur Gottes, das Verhältniß der Natur in diesem Konkreten gegen Jacobi so erklärt: „Gott, oder genauer das Wesen, welches Gott ist, ist Grund: einmal Grund von sich selbst als sittliches Wesen. Aber er macht sich“ dann „auch zum Grunde,“ — nicht zur Ursache. Der Intelligenz muß etwas vorangehen, *) das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegensatz des Seyns. Was der Anfang einer Intelligenz ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.“ **) — Gott also, als dieser Grund seiner selbst, ist die Natur, die Natur, wie sie in Gott ist; so wird die Natur in der Natur-Philosophie betrachtet. ***) — Das Absolute

*) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94.
**) Ebendaselbst, S. 85—86.
***) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*

ist aber, diesen Grund aufzuheben, und sich selbst zur Intelligenz zu machen.

Nach der Idee dieser Konstruktion hat nun Schelling das natürliche Universum darzustellen zu verschiedenen Malen angefangen. Er verbannt alle diese leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder: das Kantische, daß unser Erkenntnißvermögen sie so betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur so beschaffen sey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geist aufzuzeigen, vorzüglich diese Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenständlichen Wesen denselben Schematismus, denselben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen stattfindet; so daß die Natur sich darin darstellt, nicht ein dem Geiste Fremdes, sondern eine Projektion desselben in die gegenständliche Weise überhaupt zu seyn.

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne hiervon anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darstellungen Schelling's nicht genügen könnten. An die Darstellung der anderen Seite, der Philosophie des Geistes, ist er nicht gekommen. Schelling's Philosophie muß noch in ihrer Evolution begriffen angesehen werden.*) Am meisten muß von ihr das unterschieden werden, wie seine Nachbeter eines Theils sich in einen geistlosen Wortschwall vom Absoluten hineingeworfen haben: Theils aus Misverstand der intellektuellen Anschauung, das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der sogenannten Anschauung sprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Bestimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur desselben ausgesprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wissenschaftlichkeit verbannen. — Diese ganze Tendenz stellt sich zu-

---

*menschlichen Freiheit* (*Philosophische Schriften*, B. I, *Landshut*, 1809), *S.* 429; *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, *S.* 89—93.

*) *Vorlesung von* 180½.

nächst dem reflektirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, festen, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, sind sie auf das entgegengesetzte Extrem des ruhenden Anschauens verfallen, des unmittelbaren Seyns, des fixen Ansichs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu ersetzen, und dieß Angucken dadurch intellektuell zu machen, daß sie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff bestimmen; oder auch sie bringen das Angeschaute so in Bewegung, daß sie z. B. sagen, der Fisch unter den Vögeln ist der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fisch wird zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe.

Diese ganze Manier, die in die Naturgeschichte und Naturlehre, so wie in die Medicin eingerissen ist, ist ein so elender Formalismus, eine so gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichen ideellen Bestimmungen, als je ein Formalismus schlecht gewesen ist. Das locke'sche Philosophiren ist nicht so schlecht; jenes ist dem Inhalt und der Form nach nicht besser, nur noch mit einem läppischen Eigendünkel verknüpft. Die Philosophie ist dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter gesunken, welche diejenigen am meisten theilen, welche versichern, im Besitze des Philosophirens zu seyn. An die Stelle des Ernstes des Begreifens, der Besonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppischen Einfällen, die für tiefe Anschauungen, hohe Ahnungen, auch für Poesie gelten; und sie meinten recht im Centrum zu seyn, wenn sie auf der Oberfläche sind. — Vor 25 Jahren *) ist mit der Dichtkunst derselbe Fall gewesen, daß die Genialität sich derselben bemächtigte, und geradezu blind aus sich heraus, wie aus einer Pistole, in der poetischen Begeisterung dichtete. Die Produkte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn sie nicht verrückt waren, so

*) *Vorlesung von 180⅚.*

platte Prose, daß der Inhalt für Prose zu schlecht war. — So auch in diesen Philosophien. Was nicht ganz gedankenloses Gewäsche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, — Sauerstoff, dem Heiligen, Ewigen u. s. f., sind solche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe sie richtig aufgefaßt, weil sie $\alpha$) mit solcher anmaßenden Unverschämtheit ausgethan werden, und dann $\beta$) man den Glauben hat, daß doch so etwas Triviales nicht gesagt werde.

Wie sie in der Philosophie der Natur den Begriff vergessen, und sich ganz geistlos verhalten, so vergessen sie den Geist ganz. Dieß ist der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anschauung Eine Einheit ist, in der That aber diese Einheit, dieser Geist, selbst unmittelbar auftritt, also im Anschauen, und nicht im Begriffe ist.

Die Natur-Philosophie, besonders den Organismus, führte Schelling mehr aus. Er bediente sich der Form der Potenz; er nahm den Ausdruck von Eschenmayer. Die Philosophie muß keine Formen aus anderen Wissenschaften (Mathematik) nehmen. Die geistige Seite hat Schelling im transcendentalen Idealismus dargestellt; es bleibt bei kantischen Gedanken (in Rechts-Philosophie und ewigem Frieden). Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden. —

Dieß ist nun die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie, die wir zu betrachten hatten. Die Idee selbst ist bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das Konkrete ist, die Einheit des Objektiven und Subjektiven. Jede Stufe hat im System ihre eigene Form; die letzte ist die Totalität der Formen. Das zweite Große Schelling's ist, in der Natur-Philosophie die Formen des Geistes in der Natur nachgewiesen zu haben; Elektricität, Magnetismus sind nur äußerliche Weisen der Idee, des Begriffs. Die Hauptsache in der schelling'schen

Philosophie ist, daß es um einen Inhalt zu thun ist, um das Wahre, und dieß als konkret gefaßt ist. Die schelling'sche Philosophie hat einen tiefen spekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu thun gewesen ist. Das Denken ist frei für sich, aber nicht abstrakt, sondern in sich konkret: erfaßt sich in sich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, sondern als intellektuell-wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an sich, ist intellektuelle Welt. Diesen konkreten Inhalt hat Schelling aufgefaßt.

Der Mangel ist, daß diese Idee überhaupt, und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmungen (welche ideelle und natürliche Welt giebt) nicht als durch den Begriff in sich nothwendig gezeigt und entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwickelung, die das Logische ist, und die Nothwendigkeit des Fortgangs. Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee; das muß bewiesen werden, und die Systematisirung der Idee zur Welt als nothwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist das Logische, das Denken vermißt. Die intellektuelle Anschauung, Einbildungskraft, Kunstwerk wurde daher als Weise, die Idee darzustellen, gefaßt: „Das Kunstwerk ist höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist." Die höchste Weise der Idee ist aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee ist höher, als das Kunstwerk. — Die Form wird mehr zu einem äußerlichen Schema; die Methode ist das Anhängen dieses Schema's an äußerliche Gegenstände. Damit hat sich in die Natur-Philosophie Formalismus eingeschlichen; so bei Oken, es grenzt an Verrücktheit. Das Philosophiren wurde so bloß analogisches Reflektiren; das ist die schlechteste Weise. Schelling hat es sich auch schon zum Theil leicht gemacht; die Andern haben es völlig misbraucht.

## E. Resultat.

1. Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an sich identisch, sondern aus sich selbst diese Eine Identität hervorbringend, und diese dadurch als nothwendig erkannt werde. Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichthum seiner Wirklichkeit erfaßt hat. Es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten, Anschauungs-, Gefühls-Weisen zu finden. Je tiefer der Geist in sich gegangen, desto stärker der Gegensatz: die Tiefe ist nach der Größe des Gegensatzes, des Bedürfnisses zu messen; je tiefer er in sich, desto tiefer ist sein Bedürfniß, nach Außen zu suchen, sich zu finden, desto breiter sein Reichthum nach Außen.

Was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur. Natur und geistige Welt, Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten. Den Gedanken, der sich selbst faßt, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich konkret zu machen. Seine erste Thätigkeit ist formell; erst Aristoteles sagt, der νοῦς ist das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonirendes Universum, das sich in sich flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten. Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Christus geboren), — seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat solch' eine lange Zeit gehört; so träge und langsam arbeitete er, sich an dieses Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überschauen, läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angethan mit seiner ganzen konkreten Entwickelung, Reichthum, äußerlichem Bestehen, ihn durchzubilden und sich fortzuführen, und aus ihm sich hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint er sich vergessen, verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstößt, daß sie zusammenfällt. In solcher Zeit hat er die sieben Meilen Stiefel angelegt, wo sie, ein seelenloses, morschgewordenes Gebäude, zusammenfällt, und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, sich zu finden, diese Thätigkeit ist der Geist, das Leben des Geistes selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfaßt: die Geschichte der Philosophie die klare Einsicht, daß der Geist dieß gewollt in seiner Geschichte. — Diese Arbeit des Menschengeistes im innern Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel. Keine Philosophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte. Daß die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist weitere Erkenntniß, die nicht in

die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer konkretern Gestalt, die Geschichte.

Es ist also α) nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Aelteres ist zu ehren, seine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste. β) Die bestimmten Philosophien sind keine Modephilosophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten, nothwendig Eine Philosophie in der Entwickelung, die Enthüllung Gottes, wie er sich weiß. Wo mehrere, sind es unterschiedene Seiten, einseitige Prinzipien, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; wir sehen Widerlegung der einen durch die andere. γ) Auch sind es nicht kleine, schwache Bemühungen, Mäkeleien an dieser oder jener Einzelnheit; das Prinzip ist zu erkennen.

2. Um die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie zu übersehen, die nothwendige Stufenfolge der Hauptmomente zusammenzufassen, so ist, nach orientalischem Taumel der Subjektivität, die zu keinem Verstand — damit Bestand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen. Die Stufen sind die Ideen. Die Philosophie der Alten hat die absolute Idee gedacht, und die Realisirung oder die Realität derselben hat darin bestanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und sie zu betrachten, wie sie an und für sich ist.

1) Diese Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelt dasselbe in die Idee; — das Seyn.

2) Der abstrakte Gedanke, der νοῦς, ist als allgemeines Wesen sich bekannt worden, der Gedanke nicht als subjektives Denken; — Plato's Allgemeine.

3) In Aristoteles tritt der Begriff auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend.

4) Der Begriff als Subjekt, sein Fürsichwerden, Insichseyn, die abstrakte Trennung sind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht freie konkrete Form, sondern abstrakte, in sich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die intelligible Welt, die Welt als Gedankenwelt, ist die konkrete Idee, wie wir sie bei den Neuplatonikern gesehen haben. Dieß Prinzip ist die Idealität überhaupt in aller Realität, die Idee als Totalität, aber nicht sich wissende Idee, — bis das Prinzip der Subjektivität, Individualität in sie einschlug, Gott als Geist sich wirklich im Selbstbewußtseyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wissenden Idee zum Sichwissen der Idee gehört der unendliche Gegensatz, daß die Idee zum Bewußtseyn ihrer absoluten Entzweiung gekommen ist. Die Philosophie vollendete so, indem der Geist das gegenständliche Wesen dachte, die Intellektualität der Welt, und erzeugte diese geistige Welt als einen jenseits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenstand, wie eine Natur, — die erste Schöpfung des Geistes. Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, dieß Jenseits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbstbewußtseyn zu führen. Dieß ist darin geleistet, daß das Selbstbewußtseyn sich selbst denkt, und das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewußtseyn erkennt. — Ueber diese Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgethan. Das Selbstbewußtseyn denkt sich erstens als Bewußtseyn; darin ist alle gegenständliche Wirklichkeit enthalten, und die positive, anschauende Beziehung seiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Seyn sind entgegengesetzt und identisch bei Spinoza; er hat die sub-

stantielle Anschauung, das Erkennen ist äußerlich. Es ist das Princip der Versöhnung, vom Denken als solchen angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: so in Leibnitzens vorstellender Monade.

7) Zweitens denkt das Selbstbewußtseyn, daß es Selbstbewußtseyn ist, darin es für sich, aber noch für sich in negativer Beziehung auf Anderes ist. Das ist die fichte'sche Subjektivität, $\alpha$) als Kritik des Denkens, $\beta$) als Trieb zum Konkreten. Die absolut reine unendliche Form ist ausgesprochen; — Selbstbewußtseyn, Ich.

8) Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so ist absoluter Inhalt und absolute Form identisch; — die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbstbewußtseyn erkennt drittens seine positive Beziehung als seine negative, und seine negative als seine positive, — oder diese entgegengesetzten Thätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichselbstgleichheit und diese als die Entzweiung. Dieß ist die intellektuelle Anschauung; aber daß sie in Wahrheit intellektuell sey, wird erfordert, daß sie nicht unmittelbar sey jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut erkennend. Dieß nicht sich selbst erkennende Anschauen ist der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur anschauend, als unmittelbares Erkennen, nicht Selbsterkennen: oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, — sondern, wenn's hoch kommt, schöne Gedanken, aber keine Erkenntnisse.

Und erkannt ist die intellektuelle Anschauung, $\alpha$) indem die Entgegengesetzten, alle äußere Wirklichkeit als die innere, jedes getrennt von dem Andern erkannt wird. Wird es seinem Wesen nach, wie es ist, erkannt, so zeigt es sich als nicht bestehend, sondern daß sein Wesen die Bewegung des Uebergehens ist. Dieß Heraklitische oder Skeptische, daß nichts ruhend ist, dieß muß von Jedem aufgezeigt werden; und so in diesem Bewußt-

seyn, — daß das Wesen Jedes Bestimmtheit ist, sein Gegentheil ist, — geht die begriffene Einheit mit seinem Gegentheile hervor. β) Ebenso ist diese Einheit selbst in ihrem Wesen zu erkennen; ihr Wesen als diese Identität ist ebenso, in ihr Gegentheil überzugehen oder sich zu realisiren, sich anders zu werden: und so tritt ihr Gegensatz durch sie selbst hervor. γ) Wieder ist von dem Gegensatz zu sagen, er ist im Absoluten nicht; dieß Absolute ist das Wesen, das Ewige u. s. f. Aber dieß ist selbst eine Abstraktion, oder es ist nur auf einer Seite, und der Gegensatz ist das Ideelle; er ist die Form, er ist das wesentliche Moment seiner Bewegung. Jenes ist nicht ruhend, dieß nicht der rastlose Begriff, sondern ruhend, in sich befriedigt, in seiner Rastlosigkeit. — Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des Subjektiven und Objektiven; und die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, daß dieser Gegensatz auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, und nicht nur an sich, sondern daß das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produciren und ewig zu versöhnen. — In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dieß ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dieß, diese Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch sich selbst zu wissen.

3. Dieß ist nunmehr das Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Selbstbewußtseyn, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtseyn hat aufgehört, endliches zu seyn; und dadurch anderer

Seits das absolute Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu seyn scheint, wo dieß absolute Selbstbewußtseyn, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu seyn, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dieß nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß; und dieß weiß er in der Wissenschaft. Der Geist producirt sich als Natur, als Staat; dieß sind, jenes sein bewußtloses Thun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist: in den Thaten und im Leben der Geschichte, wie auch der Kunst, bringt er sich auf bewußte Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derselben; aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.

Dieß ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen. — Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie beschlossen. Ich wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang ist. Ich habe vielmehr ihr nothwendiges Hervorgehen aus einander aufzuzeigen versucht, so daß die eine Philosophie schlechthin nothwendig die vorhergehende voraussetzt. Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist: 1) daß zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Prinzips ausmachen; 2) daß die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die nothwendige Stufenfolge der Entwickelung dieser Wissenschaft darstellt; 3) daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwickelung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich giebt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Produkt

und Resultat aller vorhergehenden. Man kann jetzt nicht Platoniker seyn, man muß sich erheben α) über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: β) über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe. Denn den innern substantiellen Geist erfassen, dieß ist der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen sind sie wie Blinde in demselben, der innere Geist treibt sie.

Hiernach ist nun unser Standpunkt das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so entgegensetzt einem andern Geiste, dem endlichen; und das Prinzip dieses Geistes ist, zu erkennen, so daß für ihn ist der absolute Geist. Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen, sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verschaffen; — sie sind ein schlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht, und in uns Allen lebt. Ich wünsche, daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen, und aus seiner Natürlichkeit, d. h. Verschlossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen, und — jeder an seinem Orte — mit Bewußtseyn an den Tag zu bringen.

Für Ihre Aufmerksamkeit, die Sie mir bei diesem

Versuche bewiesen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzustatten; er ist mir ebenso durch Sie zur höheren Befriedigung geworden. Und vergnüglich ist es mir gewesen, in diesem geistigen Zusammenleben mit Ihnen gestanden zu haben: und nicht gestanden zu haben, sondern, wie ich hoffe, ein geistiges Band mit einander geknüpft zu haben, das zwischen uns bleiben möge! Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geschlossen den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; den 12. August, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; den 28. März, 1828; den 26. März, 1830.)

---



Gedruckt bei den Gebr. Unger.





